J. P. S a r t r e

La Trascendencia del Ego

Traducción de *Oscar Masotta*



ediciones
C a l d e n
Libera los Libros

Indice

INTRODUCCION

por SILVIE LE BON

El ensayo sobre La trascendencia del Ego *es la primer obra de Sartre. Las dos únicas publicaciones que la precedieron no pueden, en efecto, ser consideradas como investigaciones filosóficas propiamente dichas. Una es un artículo sobre la teoría realista del derecho de Duguit, aparecida en 1927; la otra, titulada* La légende de la vérité, *donde Sartre exponía sus ideas bajo la forma de un cuento, apareció en 1931 en la revista* Bifur.

Con este ensayo Sartre inaugura el trabajo de exploración que culminará en El Ser y la Nada. *Por otra parte la cronología confirma la innegable unidad de sus preocupaciones filosóficas de esta época: puede decirse que todas sus obras de ese entonces fueron, si no redactadas, por lo menos concebidas al mismo tiempo. El ensayo sobre* La trascendencia del Ego *fue escrito en 1934, en parte durante la permanencia de Sartre en Berlín, mientras estudiaba la fenomenología de Husserl. En 1935-1936 escribió a la vez* La imaginación *y* Lo imaginario *(publicadas respectivamente en 1936 y 1940), después, en 1937-1938,* La Psyché *de la cual tenía ya la idea en 1934. De* La Psyché *separa lo que deviene el* Esbozo de una teoría de las emociones *y que fue publicado en 1939. Recordemos, por último, que* El Ser y la Nada *continúa inmediatamente y que apareció en 1934. En esta última obra conserva explícitamente sus conclusiones del ensayo* La trascendencia del Ego, *completando y profundizando sin embargo la refutación del solipsis-mo que consideraba insuficiente.*

Sartre renegará de este ensayo de juventud solamente en un punto, el cuál se encuentra por otra parte muy poco desarrollado: se trata del referido al psicoanálisis. Ha revisado totalmente su antigua concepción —su rechazo— del inconsciente y de la comprensión psico-analítica, y ya no defenderá sus pasadas prevenciones en este dominio.

Pero la teoría de la estructura de la conciencia , lo mismo que la idea fundamental del Ego como objeto psíquico trascendente, son siempre suyas.

La mejor presentación de este denso, aunque corto ensayo, ha sido hecha por Simone de Beauvoir, y lo mejor es reproducirla aquí. El ensayo sobre La trascendencia del Ego, *escribe ella, "Describía una perspectiva husserliana, pero en oposición con algunas de las teorías más recientes de Husserl, la relación del Yo con la conciencia; entre la* conciencia *y la* psiquis *establecía una distinción que mantuvo siempre; mientras la conciencia es una inmediata y evidente presencia de uno, la psiquis es un conjunto de objetos que no se aprehenden por una operación reflexiva y que, como los objetos de la percepción, sólo se dan por perfiles: el odio, por ejemplo, es una tras-*

cendencia que se aprehende a través de las erlebnissen *y cuya existencia es solamente probable. Mi Ego es en sí mismo un ser de otro mundo, así como el Ego ajeno. Así Sartre fundaba una de sus creencias más antiguas y más tercas: hay una autonomía de la conciencia irreflexiva; la relación al Yo, que, según La Rochefoucauld y la tradición psicológica francesa, pervertiría nuestros movimientos más espontáneos, sólo aparece en ciertas circunstancias particulares. Lo que más le importaba era que esta teoría, y ella sola, a su entender, permitía escapar al solipsismo, lo psíquico, el Ego, existiendo para el prójimo y para mí de la misma manera objetiva. Aboliendo el solipsismo, se evitaba las trampas del idealismo y Sartre, en su conclusión, insistía sobre el alcance práctico (moral y político) de su tesis".*[1]

[1] Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida,* Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1966, p. 200.

LA TRASCENDENCIA DEL EGO

Bosquejo de una descripción fenomenológica

Para la mayor parte de los filósofos el Ego es un "habitante" de la conciencia. Algunos afirman su presencia formal en el seno de las "Erlebnisse", como un principio vacío de unificación. Otros —psicólogos en su mayor parte— piensan descubrir su presencia material, como centro de los deseos y los actos, en cada momento de nuestra vida psíquica. Quisiéramos mostrar aquí que el Ego no está ni formalmente ni materialmente en *la conciencia: está afuera,* en el mundo; *es un ser del mundo, como el Ego del otro.*

LA TRASCENDENCIA DEL EGO

EL YO Y EL YO (Moi)

A) *Teoría de la presencia formal del Yo.*

Es necesario conceder a Kant que "el Yo Pienso *debe poder* acompañar todas nuestras representaciones".[2] Pero es necesario concluir de ahí que un Yo, *de hecho,* habita todos nuestros estados de conciencia y opera realmente la síntesis suprema de nuestra experiencia? Parece que sería forzar el pensamiento de Kant. El problema de la crítica es un problema de derecho, Kant no afirma nada sobre la existencia de hecho del *Yo pienso.* Por el contrario, parece que ha visto perfectamente que hay momentos de la conciencia sin "Yo", puesto que dice: "Debe poder acompañar". Se trata, en efecto, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia. Una de esas condiciones es que yo pueda considerar siempre mi percepción o mi pensamiento como *míos:* eso es todo. Pero hay una tendencia peligrosa de la filosofía contemporánea —cuyas huellas se encuentran en el neo-kantismo, el empiriocriticismo, y en un intelectualismo como el de Brochard— que consiste en *realizar* las condiciones de posibilidad determinadas por la crítica.[3] Es ésta la tendencia que lleva a ciertos autores, por ejemplo, a preguntarse qué puede *ser* la "conciencia trascendental". Si se plantea la cuestión en estos términos, se está naturalmente obligado a concebir esta conciencia —que constituye nuestra conciencia empírica— como un inconsciente. Pero Boutroux, en sus lecciones sobre la filosofía de Kant[4] ya hacía justicia a esas interpretaciones. Kant no se preocupó nunca por determinar la manera en que se constituye *de hecho* la conciencia empírica; no la dedujo, al modo de un proceso neoplatónico, de una conciencia superior, de una hiperconciencia constituyente. La conciencia trascendental para él es solamente el conjunto de condiciones necesarias para la existencia de una conciencia empírica. En

---

[2] *Crítica de la razón pura,* Analítica trascendental, Libro I, Cap. II, Segunda Sección, parágrafo 16: "De la unidad primitivamente sintética de la apercepción". Ed. Sopeña, Buenos Aires, 1945, p. 132.

[3] El neo-kantismo está representado por Lachelier y Brunschvicg; el empirio-criticismo por Mach; en cuanto a Víctor Brochard (1848-1907), no era solamente historiador de la filosofía antigua, era también autor de una tesis: *De l'Erreur* (1879) y de diversos artículos de filosofía o de moral, recogidos en la última parte de la obra *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Vrin, 1954).

[4] Boutroux, *La philosophie de Kant,* curso dictado en la Sorbona en 1896-1897; París, Vrin, 1926.

consecuencia, *realizar* el Yo trascendental, hacer de él el compañero inseparable de cada una de nuestras "conciencias"[5], es juzgar sobre *el hecho* y no sobre el derecho, es colocarse en un punto de vista radicalmente dife-rente al de Kant. Y si a pesar de ello se pretende apelar a las consideraciones kantianas sobre la unidad necesaria de la experiencia, se comete el mismo error que aquellos que hacen de la conciencia trascendental un inconsciente preempírico.

Si se concede entonces a Kant la cuestión *de derecho,* la cuestión de hecho no queda por eso decidida. Conviene, pues, plantearla aquí con nitidez: el Yo Pienso debe poder acompañar todas nuestras representaciones, ¿pero las acompaña de hecho? Supongamos, por otra parte, que una cierta representación A pase, de un cierto estado en que el Yo Pienso no la acompaña, a un estado donde el Yo Pienso la acompaña. ¿El pasaje le entrañaría un cambio de estructura o la representación permanecería incambiada en su fondo? Esta segunda cuestión nos conduce a plantear una tercera: el Yo Pienso debe poder acompañar todas nuestras representaciones; ¿pero es necesario entender por eso que la unidad de nuestras representaciones, directa o indirectamente, está realizada por el Yo Pienso —o bien se debe comprender que las representaciones de una conciencia deben estar unidas y articuladas de tal suerte que un "Yo Pienso" de comprobación sea siempre posible a propósito de ellas? Esta tercera cuestión se plantea, parece, sobre el plano de derecho, y sobre ese plano, abandonaría la ortodoxia kantiana. Pero se trata, en realidad, de una cuestión de hecho que se formularía así: el Yo que encontramos en nuestra conciencia, ¿es posible por la unidad sintética de nuestras representaciones, o bien es el que unifica *de hecho* las representaciones entre ellas?

Si abandonamos todas las interpretaciones más o menos forzadas que los poskantianos han dado del Yo Pienso, y si quisiéramos aún resolver el problema de la existencia *de hecho* del Yo de la conciencia, nos encontraremos con la fenomenología de Husserl.[6] La fenomenología es un estudio científico

---

[5] Emplearé aquí el término "conciencia" para traducir la palabra alemana "Bewusstein", que significa, a la vez, la conciencia total, la mónada y cada momento de esta conciencia. La expresión "estado de conciencia" me parece Inexacta a causa de la pasividad que introduce a la conciencia.

[6] En *L'lmagination* (P. U. F., 1936), Sartre, a propósito del problema singular de la imagen, extrae los rasgos generales de la revolución filosófica que significó la aparición de la fenomenología. Como aquí, él insiste sobre la fecundidad de un método que quiere sea descriptivo, aun cuando los "hechos" que le ofrece la intuición sean esencias. "La fenomenología es una descripción de las estructuras de la conciencia trascendental fundada en la intuición de las esencias de tales estructuras": J. P. Sartre, *La*

y no crítico de la conciencia.[7] Su procedimiento esencial es la intuición. La intuición, según Husserl, nos pone en presencia de *la cosa.*[8] Es necesario entonces entender que la fenomenología es una ciencia *de hecho y* que los problemas que pone son problemas *de hecho* [9], como, por otra parte, se lo puede comprender si se considera que Husserl la llama una ciencia *descriptiva.*[10] Los problemas de la relación del Yo a la conciencia son, pues, problemas existenciales. Husserl encuentra y apresa la conciencia trascendental de Kant por intermedio de la *epoje.*[11] Pero esta conciencia no es ya un conjunto de condiciones lógicas, es un hecho absoluto. No es tampoco una hipóstasis de derecho, un inconsciente flotando entre lo ideal y lo real. Es una conciencia real accesible a cada uno de nosotros desde que operamos la "reducción". Pero es exactamente ella la que constituye nuestra conciencia empírica, esta conciencia "en el mundo", esta conciencia con su "yo" (moi) psíquico y psicofísico. Creemos, por nuestra parte, en la existencia de una conciencia constituyente. Seguimos a Husserl en cada una de las admirables descripciones[12] en las que ha mostrado a la conciencia trascendental constituyendo el mundo y aprisionándose en la conciencia empírica; estamos

---

Imaginación, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1967, cap. IV, "Husserl", p. 113.

[7] Husserl desarrolla este proyecto en *La filosofía como ciencia estricta* (1911).

[8] "En los actos de intuición inmediata intuimos un "ello mismo" ". *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenología* (en adelante *Ideas I).* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1962, parágrafo 43, p. 98. Husserl dice tam bien que la cosa nos es dada "en carne y hueso", y también "originalmente", "en el original".

[9] Husserl diría: una ciencia de esencias. Pero para el punto de vista en que nos colocamos, quiere decir lo mismo.

[10] "Ciencias de hechos" y "ciencias de esencias" —o aún "ciencia eidética", estas expresiones se refieren *aquí* a lo mismo. Efectivamente, Sartre no se refiere, por el momento, a la oposición —que es, por otra parte, esencial— entre hecho empírico y esencia, sino a aquella —más global— que existe entre problemas de hecho y problemas de derecho. Ahora bien, hecho y esencia aparecen en bloque como algo *dado, y* lo esencial (aquí) es, precisamente, que la fenomenología sea la ciencia de lo dado (material o ideal, poco importa entonces) frente a la perspectiva kantiana que plantea la cuestión de puro *derecho.* Es porque apunta a un dado, a un conjunto de hechos, que la fenomenología es una ciencia *descriptiva.* Por otra parte, si bien es verdad que Husserl quiso fundar una "ciencia de esencias" o "eidética", es necesario considerar, especialmente aquí, que esas esencias son libradas con certeza, en una visión inmediata, exactamente como lo serían los objetos. Desde este punto de vista son hechos (Ideales).

"La esencia *(eidos)* es un objeto de una nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura (...). También la intuición esencial es rigurosamente intuición, como el objeto eidético es rigurosamente objeto", *Ideas I,* parágrafo 3, p. 21.

[11] La *epojé,* la reducción fenomenológica, es la puesta entre paréntesis de la actitud natural, que siempre es la marca de un realismo espontáneo; también Sartre designa, después de Husserl, esta conciencia natural con la expresión "conciencia intramundana". Con respecto a la o las reducciones, ver *Ideas I,* cap. IV de la II sección, parágrafos 56 a 62. Y las *Meditaciones Cartesianas,* parágrafo 8

[12] Principalmente aquellas de *Ideas I*

persuadidos, como él, de que nuestro yo psíquico y psicofísico es un objeto trascendente que debe caer bajo el golpe de la *epoje.*[13] Pero nos planteamos la cuestión siguiente: ¿no es suficiente con el yo psíquico y el yo psicofísico? ¿Es necesario que se lo duplique en un Yo trascendental, estructura de la conciencia absoluta? [14] Se ve la consecuencia de la respuesta. Si ella es negativa, resulta:

1°) Que el campo trascendental se hace impersonal, o, si se lo prefiere, "prepersonal", sin Yo.

2°) Que el yo no aparece más que al nivel de la humanidad y que no es más que una fase del Yo (Moi), la fase activa.[15]

3°) Que el Yo Pienso puede acompañar nuestras representaciones porque aparece sobre un fondo de unidad que no ha contribuido a crear y que es esta unidad previa, la que, al contrario, lo hace posible.

4°) Que sería lícito preguntarse si la personalidad (aun la personalidad abstracta de un Yo) es un acompañamiento necesario de una conciencia y si se puede concebir conciencias absolutamente impersonales.[16]

Husserl ha respondido a la cuestión. Después de haber considerado que el Yo (Moi) era una producción sintética y trascendente de la conciencia (en las *L.*

---

[13] "Para mí, el yo que medita, el yo que encontrándose y permaneciendo en la *epojé* se pone a sí mismo exclusivamente como *fundamento del valor* de todos los fundamentos y valores objetivos, no hay, pues, ni yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de seres psicofísicos humanos". *Meditaciones Cartesianas,* Ed. El Colegio de México, México, 1942, parágrafo 11, p. 43-44.

[14] El problema se encuentra planteado por Husserl en el parágrafo 11 de las *Meditaciones Cartesianas* que ya hemos citado y titulado "El yo psicológico y el yo trascendental". En efecto, al pasaje citado en la nota 10, Husserl agrega inmediatamente: "Mediante la *epojé* fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica —el reino de mi *propia experiencia psicológica* — a mi yo *feno-menológico-trascendental,* al reino de la *experiencia fenomenológica trascendental del yo".* Ahora bien, de ese yo trascendental, él afirma que nunca se lo puede reducir.

[15] Sartre designa con el concepto de "Yo" (Je) a la personalidad en su aspecto activo; por "Yo" (Moi) entiende la totalidad concreta psico-física de la misma personalidad. Entendiendo bien que el Yo (Je) y el Yo (Moi) no son sino uno, que constituyen el *Ego,* del cual sólo son dos faces. Cf. nota 52.

El estatus del Ego que aquí se discute está adquirido en *El Ser y la Nada,* Ed. Ibero-Americana, Buenos Aires, 1948, Tomo I, p. 232 y sgts.

[16] Las consecuencias enumeradas constituyen el fondo de la tesis que Sartre va a defender en oposición con los últimos trabajos de Husserl.

U. (Investigaciones Lógicas))[17] ha retornado en *Ideen,*[18] *a la tesis* clásica de un Yo trascendental que estaría como por detrás de cada conciencia, que sería una estructura necesaria de esas conciencias, cuyas radiaciones (Ichstrahl) recaería sobre cada fenómeno que se presentara en el campo de la atención. Así, la conciencia trascendental deviene rigurosamente personal. ¿Era necesaria esta concepción? ¿Es compatible con la definición que Husserl da de la conciencia? Se cree ordinariamente que la existencia de un Yo trascendental se justifica por la necesidad de unidad y de individualidad de la conciencia. Como todas las percepciones y todos mis pensamientos se relacionan a ese núcleo permanente, mi conciencia queda unificada; porque yo puedo decir *mi* conciencia y porque Pedro y Pablo pueden también hablar de *su* conciencia, es que esas conciencias se distinguen entre ellas. El Yo es productor de interioridad. Pues bien, es seguro que la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a ese yo unificador e individualizante. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad.[19] Por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, se unifica escapándose.[20] La unidad de las mil conciencias activas por

---

[17] I*nvestigaciones Lógicas:* "El mí puro y el tener conciencia". Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1929. La evolución de Husserl se siente hasta en el mismo interior de las *Investigaciones Lógicas.* En efecto, Husserl escribe: "Debo reconocer, por otra parte, que no puedo absolutamente llegar a descubrir ese yo primitivo en tanto que centro de referencia necesario". A lo cual agregó (desgraciadamente) en la segunda edición, de 1913, la nota siguiente: "Desde entonces aprendí a encontrarlo, o más bien aprendí que es necesario dejarse retener, en la aprehensión pura de lo dado, por el miedo a caer en los excesos de la metafísica del yo".

[18] Cf. *Ideas I,* parágrafo 80, para la imagen de las radiaciones, y especialmente el parágrafo 57: "La cuestión de la desconexión del yo", p. 132. También ver la 4ª· de las *Meditaciones Cartesianas,* relativa a los problemas constitutivos del ego trascendental.

[19] Para Sartre la hipótesis de un Yo trascendental como núcleo personal unificador y fundador de toda conciencia, es supérflua. Para él solamente hay un campo trascendental pre-personal o impersonal. *Trascendente y trascendental* no son tomados por él en un sentido kantiano, sino más bien en un sentido husserliano, tal como se los define, por ejem plo, en el parágrafo 11 de las *Meditaciones Cartesianas.* Es trascendental el campo que constituyen las conciencias originarias dadoras de sentido. Es necesario señalar que Sartre abandonará este término (¿muy kantiano?), el cual ya no se encuentra más en *El Ser y la Nada.* En éste la conciencia es considerada según que sea irreflexiva o reflexiva, posi-cional o no-posicional de sí. No hay más Ego y ni siquiera campo trascendental. Por el contrario, la *trascedencia* del Ego permanece como una tesis fundamental. Las nociones de trascendencia y de intencionalidad son, en efecto, correlativas. "La trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia", dice en *El Ser y la Nada,* vale decir que de golpe la conciencia se arranca a sí misma para llevarse hacia los objetos. Es lo que significa la famosa afirmación "Toda conciencia es conciencia de algo"". Correlativamente son llamados *trascendentes* a la conciencia el mundo y sus objetos (fisicos, culturales, etc), en tanto que ellos están, por definición, *fuera* de la conciencia, y son el Otro absoluto para ella.

[20] Sobre la intencionalidad ver *Ideas* I,, parágrafo 84, "La intencionalidad, tema fenomenológico capital", p. 198; también el artículo de Sartre aparecido en: *El hombre y las cosas,* Ed. Losada, Buenos Aires, 1965. titulado "Una idea fundamental de la filosofía

las cuales he agregado, agrego y agregaré dos a dos para hacer cuatro, es el objeto trascendente "dos y dos son cuatro". Sin la permanencia de esta verdad eterna sería imposible concebir una unidad real, y habría tantas operaciones irreductibles como conciencias operatorias. Es posible que aquellos que creen que "dos y dos son cuatro" es el *contenido* de mi representación, se vean obligados a recurrir a un principio trascendental y subjetivo de unificación, que sería entonces el Yo. Pero, precisamente, Husserl no tiene necesidad. El objeto es trascendente a las conciencias que lo apresan y es en él que se encuentra su unidad. Se dirá que, sin embargo, es necesario un principio de unidad *en la duración* para que el flujo continuo de las conciencias sea susceptible de poner objetos trascendentes fuera de él. Es necesario que las conciencias sean síntesis perpetuas de las conciencias pasadas y de la conciencia presente. Lo cual es exacto. Pero es significativo que Husserl, quien ha estudiado en *La conciencia interna del tiempo* esta unificación subjetiva de las conciencias, *no haya recurrido jamás* a un poder sintético del Yo. Es la conciencia la que se unifica a sí misma y concretamente por un juego de intencionalidades "transversales" que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas. Así, la conciencia reenvía perpetuamente a sí misma; decir "una conciencia" es decir toda la conciencia, y esta propiedad singular pertenece a la conciencia misma cualesquiera que sean, por otra parte, sus relaciones con el Yo.[21] Parece que Husserl, en las *Meditaciones Cartesianas,* ha quedado enteramente fiel a esta concepción de las conciencias que se unifican en el tiempo.[22] Por otra parte, la individualidad de la conciencia proviene, evidentemente, de la naturaleza de la conciencia. La conciencia no puede estar limitada (como la sustancia de Spinoza)[23] mas que por ella misma. Ella constituye, pues, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las otras totalidades del mismo tipo, y el Yo no puede ser, evidentemente, más que una *expresión* (y no una condición) de esa incomunicabilidad y de esa interioridad de las conciencias. Nosotros podemos, pues, responder sin

---

de Husserl: la intencionalidad" p. 25.

[21] Sobre la auto-constitución del tiempo fenomenológico ver la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente,* Ed. Nova, Buenos Aires, 1959, parágrafo 39, "La doble intencionalidad de la retención y la constitución de la corriente conciencia!", p. 129, donde Husserl explica que "el flujo de la conciencia constituye su propia unidad".

[22] Cf. la 4a. de las *Meditaciones Cartesianas,* parágrafo 37, "El tiempo como forma universal de toda génesis egológica", p. 134.

[23] "Por sustancia entiendo lo que es en sí y es concebido por sí, es decir aquello cuyo concepto no tiene necesidad del concepto de otra cosa para ser formado", *Etica,* 1a. parte, definición ni.

Sartre dice: "Pero la conciencia es conciencia en todas sus partes. Ella no podría entonces ser limitada sino por ella misma." *El Ser y la Nada,* ler. Tomo, Introducción, p. 24.

vacilar: la concepción fenomenológica de la conciencia convierte al rol unificante e individualizante del Yo, en algo totalmente inútil. Es la conciencia, por el contrario, la que hace posible la unidad y la personalidad de mi Yo. El Yo trascendental no tiene, pues, razón de ser.

Pero, por otra parte, ese Yo superfluo es perjudicial. Si existiera arrancaría a la conciencia de sí misma, la dividiría, se deslizaría en cada conciencia como una lámina opaca. El Yo trascendental es la muerte de la conciencia. En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Es decir, que el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí.[24] Y toma conciencia de sí *en tanto que es conciencia de un objeto trascendente.*[25] Todo es entonces claro y lúcido en la conciencia: el objeto está frente a ella con su opacidad característica, pero ella, ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de ese objeto, tal la ley de su existencia. Es necesario agregar que esta conciencia de conciencia —fuera de los casos de conciencia reflexiva en los que insistiremos en su momento— no es *posicional,* es decir, que la conciencia no es ella misma su objeto.[26] Su objeto está por naturaleza fuera de ella, y es por eso que, por un mismo acto, lo *pone* y lo *toma.* Ella misma no se conoce a sí misma, sino como interioridad absoluta. A una semejante conciencia la llamaremos: conciencia de primer grado o *irreflexiva.* Nos preguntamos: ¿hay lugar para un *Yo* en semejante conciencia? La respuesta es clara: evidentemente, no. En efecto, ese Yo no es ni un objeto (puesto que es interior por hipótesis) ni tampoco *de la conciencia,* puesto que es alguna cosa *para la conciencia,* no una cualidad traslúcida de la conciencia, sino, de alguna manera, un habitante. En efecto, el Yo con su personalidad, por más abstracto y formal que se lo piense, es como un centro de opacidad. Es al yo (moi) concreto y psicofísico lo que el punto es a las tres dimensiones: es un Yo (Moi) infinitamente contractado. Si, pues, se introduce

[24] "Mas, precisamente porque se trata ahora de un absoluto de existencia y no de conocimiento, escapa a la famosa objeción según la cual un absoluto conocido no es ya un absoluto, porque deviene relativo al conocimiento que se tiene de él. De hecho, lo absoluto no es aquí el resultado de una construcción lógica sobre el terreno del conocimiento, sino el sujeto de la más concreta ds las experiencias. Y él no es *relativo* a esta experiencia, puesto que es esta experiencia. También es un absoluto no sustancial", *El Ser y la Nada,* Tomo I, p. 26.

[25] "La conciencia es conciencia *de* alguna cosa: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace *dirigida* sobre un ser que no es ella(...) la conciencia implica en su ser, un ser no consciente y transfenomenal (...), *la conciencia es un ser para el cual se da en su ser la cuestión de su ser en tanto que este ser implique otro ser diferente de él." El Ser y la Nada,* Tomo I, p.32-33.

[26] "...toda conciencia posiclonal del objeto es al mismo tiempo consciencia posicional de sí misma" *El Ser y la Nada,* Tomo I, p. 21.

esta opacidad en la conciencia, se destruye esa definición tan fecunda que dimos de ella, se la oscurece, ella no es más una espontaneidad, y lleva en ella misma un germen de opacidad. Pero, y al mismo tiempo, sería preciso abandonar ese punto de vista profundo y original que hace de la conciencia un absoluto no *sustancial.* Una conciencia pura es un absoluto simplemente porque es conciencia de sí misma. Permanece siendo, pues, un "fenómeno" en el sentido muy particular en que "aparecer" y "ser" no hacen más que uno.[27] Una conciencia es toda ligereza, toda traslucidez. Y es en esto que el Cogito de Husserl es tan diferente del Cogito cartesiano. Pero si el Yo es una estructura necesaria de la conciencia, ese Yo opaco queda elevado al mismo tiempo al rango de absoluto. Y he aquí que estaríamos en presencia de una mónada. Tal es, desgraciadamente, la orientación del nuevo pensamiento de Husserl (ver las *M. C.*)[28] La conciencia se ha vuelto más pesada, ha perdido ese carácter que hacía de ella el existente absoluto *a fuerza de inexistencia.* Es pesada y *ponderable.* Todos los resultados de la fenomenología entonces quedarían arruinados si el Yo no es, al mismo título que el mundo, un existente relativo, es decir, un objeto *para* la conciencia.[29]

---

[27]"... no existe en el dominio psíquico ninguna diferencia entre fenómeno y ser (...). estos mismos fenómenos (que el psicólogo por cierto hace depender de lo psíquico) no constituyen un ser que aparecería a su vez por medio de fenómenos...", Husserl, *La filosofía como ciencia estricta,* Ed. Nova; Buenos Aires, 1962, p. 35.

"El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir la existencia a la serie de apariciones que la manifiestan (...). El dualismo del ser y del parecer no podrá en lo sucesivo hallar derecho de ciudadanía en filosofía (...). Porque el ser de algo existente es precisamente su apariencia. Así llegamos nosotros a la idea de fenómeno, tal como puede encontrarse por ejemplo, en la "Fenomenología" de Husserl o de Heidegger, el fenómeno o lo relativo-absoluto (...). El fenómeno no puede ser estudiado y descripto en cuanto tal, porque él es absolutamente indicativo de sí mismo". *El Ser y la Nada,* Tomo I, pags. 11 y 12.

[28] Orientación que señalan la 4a. de las *Meditaciones Cartesianas,* que trata de "la plenitud concreta del Yo como Mónada", y la 5a. *Meditación,* titulada "Determinación del dominio trascendental como intersubjetividad monadológica" (en la citada publicación en castellano no aparece la 5a. *Meditación*).

[29] Las dificultades que entrañan la concepción husserliana de la conciencia trascendental como archi-región han sido recordadas recientemente en un artículo de J. Derrida aparecido en *Les études philosophiques* (1963): "Phánomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, par Ed. Husserl". J. Derrida escribe: "Mi Yo trascendental es radicalmente diferente, precisa Husserl, de mi Yo natural y humano; y sin embargo *no* se distingue en *nada* de él (...). El Yo (trascendental) no es otro. No es, sobre todo, el fantasma metafísico o formal del yo empírico. Lo que conduciría a denunciar la Imagen teorética y la metáfora del Yo espectador absoluto de su propia psique, todo este lenguaje analógico del cual a veces debe poder servirse para anunciar la reducción trascendental y para describir ese 'objeto' insólito que es el yo psíquico frente al Ego trascendental absoluto".

B) *El Cogito como conciencia reflexiva.*

El "Yo Pienso" kantiano es una condición de posibilidad. El Cogito de Descartes y de Husserl es una comprobación de hecho. Se ha hablado de la "necesidad de hecho" del Cogito, expresión que me parece justa. Porque no se puede negar que el Cogito es personal. En el "*Yo* pienso" hay un *Yo* que piensa. Alcanzamos aquí al Yo en su pureza, y si se quiere construir una "Egología" se debe partir del Cogito. El hecho de que puede servir de partida es éste: cada vez que apresamos nuestro pensamiento, sea por una intuición inmediata, sea por una intuición apoyada en la memoria, apresamos un Yo que es el Yo del pensamiento apresado y que se da, por otra parte, como trascendiendo este pensamiento y todos los otros pensamientos posibles. Si por ejemplo quiero recordar tal paisaje percibido en el tren, ayer, me es posible hacer volver el recuerdo de ese paisaje en tanto que tal, pero también puedo recordar que *yo* veía ese paisaje. Esto es lo que Husserl, en *La conciencia interna del tiempo,* llama la posibilidad de *reflexionar en el recuerdo.*[30] Dicho de otro modo, puedo siempre operar una rememoración cualquiera sobre el modo personal y el Yo aparece en seguida. Tal es la garantía *de hecho* de la afirmación *de derecho kantiana.* Así se da que no hay una de mis conciencias que yo no aprese como provista de un yo.

Pero es preciso recordar que todos los autores que han descripto al Cogito lo han dado como una operación reflexiva, es decir, como una operación de segundo grado. Este Cogito es operado por una conciencia *dirigida sobre la conciencia,* que toma la conciencia como objeto. Entendámonos: la certidumbre del Cogito es absoluta, pues, como lo dice Husserl,[31] hay una unidad indisoluble de la conciencia reflexionante y de la conciencia reflexionada (al punto que la conciencia reflexionante no sabría existir sin la conciencia reflexionada). Con todo, sin embargo, nosotros estamos frente a una síntesis de dos conciencias, de las cuales la una es la conciencia *de* la otra. Así, el principio esencial de la fenomenología, "toda conciencia es conciencia *de* algo", permanece salvaguardado. Ahora bien, mi conciencia reflexionante no se toma ella misma por objeto cuando yo realizo el *Cogito.* Lo que ella afirma concierne a la conciencia reflexionada. En tanto que mi conciencia reflexionante es conciencia de sí misma, es conciencia *no-posi-cional.* No deviene posicional más que apuntando a la conciencia reflexionada que, ella

---

30 Por ejemplo en el Anexo XII: "La conciencia interna y la aprehensión de viviencias", p. 193.

31 Con el "Yo soy" aprehendo una evidencia apo-díctica, dice Husserl todavía en las *Meditaciones Cartesianas.*

misma, no era conciencia posicional de sí antes de ser reflexionada. Así, la conciencia que dice "Yo pienso" no es precisamente aquella que piensa. O más bien: no es *su* pensamiento que pone por este acto tético. Hay entonces cierto fundamento para hacernos esta pregunta : si el *Yo* que piensa es común a las dos conciencias superpuestas, o si él no es más bien el de la conciencia reflexionada. Toda conciencia reflexionante es, en efecto, ella misma irreflexiva, y es necesario un acto nuevo y de tercer grado para ponerla. No hay aquí, por otra parte, reenvío al infinito, puesto que una conciencia de ningún modo tiene necesidad de una conciencia reflexionante para ser conciencia de ella misma. Simplemente que ella no se pone a sí misma como su objeto.[32]

¿Pero no sería precisamente el acto reflexivo que haría nacer al Yo (Moi) en la conciencia reflexionada? Se explicaría así que todo pensamiento aprehendido en la intuición posee un Yo, sin caer en las dificultades señaladas en el capítulo precedente. Husserl[33] es el primero en reconocer que un pensamiento irreflexivo soporta una modificación radical al convertirse en reflexivo. ¿Pero es necesario limitar esta modificación a una pérdida de "ingenuidad"? ¿Lo esencial del cambio no será la aparición del yo? Es necesario evidentemente recurrir a la experiencia concreta, y esta puede parecer imposible, puesto que, por definición, una experiencia de ese género es reflexiva, es decir, provista de un Yo. Pero toda conciencia irreflexiva, siendo conciencia no-tética de sí misma, deja un recuerdo no-tético que se puede consultar.[34] Para eso basta con tratar de reconstituir el momento completo en que aparece esta conciencia irreflexiva (lo cual, por definición, es siempre posible). Por ejemplo, hace un momento yo estaba totalmente absorto en mi

---

[32] Para resumir, un análisis fenomenológlco de la conciencia discernirá tres grados de conciencia:
1°) *un primer grado* al nivel de la conciencia Irreflexiva, no posicional de sí, porque es conciencia de sí en tanto que conciencia de un objeto trascendente.
Con el cogito:
2°) *un segundo grado:* la conciencia reflexionante es no-posicional de sí misma, pero posicional de la conciencia reflexiva.
3°) *un tercer grado,* que es un acto tético en un segundo grado, por el cual la conciencia reflexionante deviene posicional de sí.
Dicho de otra manera, al nivel del segundo grado hay actos Irreflexivos de reflexión.
En cuanto a la autonomía de la conciencia Irreflexiva, ella está firmemente señalada en la Introducción a *El Ser y la Nada.*

[33] En la introducción a *Ideas I,* Husserl declara que para la fenomenología "es necesaria una nueva *forma de actitud completamente distinta* de las actitudes de la experiencia y el pensamiento naturales", p. 9; y en el parágrafo 31, titulado "Cambio radical de la tesis natural...", p. 69, explícita esta afirmación.

[34] Husserl recurre a recuerdos no-téticos de conciencias no-téticas, en la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente.*

lectura. Voy a tratar de recordar las circunstancias de mi lectura, mi actitud, las líneas que leía. Voy de ese modo a resucitar no solamente esos detalles exteriores sino un cierto espesor de conciencia irreflexiva, puesto que los objetos no han podido ser percibidos más que *por* esta conciencia y que ellos le permanecen relativos. No es necesario poner a esta conciencia como objeto de reflexión, es necesario que yo dirija mi atención sobre los objetos resucitados, pero *sin perderla de vista,* guardando con ella una suerte de complicidad e inventariando su contenido de manera no-posicional. El resultado no es dudoso: mientras leía tenía conciencia *del* libro, *de los* héroes de la novela, pero el *Yo* no habitaba esa conciencia, ella era solamente conciencia del objeto y conciencia no-posicional de sí misma. Puedo hacer ahora de esos resultados, tomados atéticamente, el objeto de una tesis y declarar: no había *Yo* en la conciencia irreflexiva. No es necesario considerar esta operación como artificial y concebida por las necesidades de la causa: es evidente que gracias a ella Titchner[35] pudo decir en su *Tex-book of Psychology* que a menudo el Yo (Moi) estaba ausente de su conciencia. No iría más lejos sin embargo y no trataría de clasificar los estados de conciencia sin Yo.

Se me querrá objetar que esta operación, esta toma no-reflexiva de una conciencia por otra conciencia, no puede evidentemente operarse más que por el recuerdo y que en ella no hay beneficio para la certidumbre absoluta inherente al acto reflexivo. Nos encontraremos entonces en presencia: *por una parte,* de un acto cierto que me permite afirmar la presencia del Yo en la conciencia reflexionada; y *por otra parte* de un recuerdo dudoso que tendería a hacer creer que el Yo está ausente de la conciencia irreflexiva. Parece que no tenemos derecho de oponer esto a aquello. Pero invito a que se considere que el recuerdo de la conciencia irreflexiva no se opone a los datos de la conciencia reflexiva. Nadie pretende negar que el Yo aparece en una conciencia reflexiva. Se trata simplemente de oponer el recuerdo reflexivo de mi lectura ("yo leía"), que es, él también, de naturaleza dudosa, a un recuerdo no-reflexivo. El derecho de la reflexión presente, en efecto, no se extiende más allá de la conciencia captada presentemente. Y el recuerdo reflexivo, al que nos vemos obligados a recurrir para restituir las conciencias transcurridas, aparte del carácter de dudoso que debe a su naturaleza de recuerdo, permanece suspecto en la medida que, según lo confiesa el mismo Husserl, la

[35] Titchener (1867-1927) es un psicólogo angloamericano. Alumno de Wundt, que se consagra a la psicología experimental, y en especial ejerce influencia sobre la psicología anglo-sajona.
Se pueden citar de él: An outline of psychology (1896); Lehrbuch der psychologie (aquí citado) (1910-12); Experimental psychology (1927).

reflexión *modifica* la conciencia espontánea. Puesto que todos los recuerdos no-reflexivos de conciencia irreflexiva me muestran una conciencia *sin Yo,* puesto que por otra parte las consideraciones teóricas basadas en la intuición de esencia de la conciencia nos han obligado a reconocer que el Yo no podía formar parte de la estructura interna de las "Erlebnisse", debemos concluir: no hay Yo sobre el plano irreflexivo. Cuando corro para tomar un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo. Hay conciencia *de tranvía-debiendo-ser-alcanzado,* etc., y conciencia no-posicional de la conciencia. En efecto, entonces yo estoy sumergido en el mundo de los objetos, son ellos que constituyen la unidad de mis conciencias, que se presentan provistos de valores, de cualidades atractivas y repulsivas, pero yo (moi) he desaparecido, me he anihilado (anéanti). No hay lugar para *mí* a este nivel, y esto no proviene del azar, de una falta de atención momentánea, sino de la estructura misma de la conciencia.

Todo esto sería mejor comprendido por nosotros si efectuáramos una descripción del Cogito. ¿Se puede decir que el acto reflexivo aprehende a un mismo grado y de la misma manera al Yo y a la conciencia pensante? Husserl insiste sobre el hecho de que la certidumbre del acto reflexivo proviene de que en él se alcanza la conciencia sin facetas, sin perfiles, entera (sin "abschattungen").[36] Es evidente. Por el contrario, el objeto espacio temporal se entrega siempre a través de una infinidad de aspectos y en el fondo él no es más que la unidad ideal de esa infinitud. En cuanto a las significaciones, a las verdades eternas, ellas afirman su trascendencia en la medida en que se dan, desde que aparecen, como independientes del tiempo, en tanto que la conciencia que los aprehende, está, al contrario, rigurosamente individualizada en la duración. Ahora bien, nosotros nos preguntamos: cuando una conciencia reflexiva aprehende al *Yo Pienso* ¿aprehende acaso una conciencia plena y concreta recogida (ramassée) en un momento real de la duración concreta? La respuesta es clara: el Yo no se da como un momento

---

[36] Sartre se refiere aquí a la teoría fenomenoló-gica de la percepción por "cortes" o "esbozos", en alemán "Abschattungen", cf. *Ideas I,* parágrafo 41: "Con necesidad esencial corresponde a la conciencia empírica omnilateral, que se confirma a sí misma en una unidad continuada, de la misma cosa, un complicado sistema de multiplicidades continua de apariencias, matices y escorzos, en las cuales se matizan o escorzan en continuidades bien determinadas todos los factores objetivos que caen dentro del campo de la percepción con el carácter de lo que se da en su propia persona", p. 93.
Sartre opone pensamiento y percepción, por ejemplo en *Lo Imaginario,* Ed. Ibero Americana, Buenos Aires, 1948; "Se trata de fenómenos radicalmente distintos: uno es saber consciente de sí mismo que se coloca de golpe en el centro del objeto; el otro, es unidad sintética de una multiplicidad de apariencias, que lentamente realiza su aprendizaje," p. 19.

concreto,[37] como una estructura perecedera de mi conciencia actual; afirma por el contrario su permanencia más allá de esta conciencia y de todas las conciencias y si bien no se parece a una verdad matemática —su tipo de existencia se acerca al de las verdades eternas más que al de la conciencia. Es evidente que por haber creído que el *Yo* y el *pienso* están sobre el mismo plano, Descartes ha pasado desde el Cogito a la idea de sustancia pensante. Hemos visto que Husserl, si bien más sutilmente, cae en el fondo en lo mismo. Entiendo que reconoce al Yo una trascendencia especial que no es aquella del objeto y que podría llamarse una trascendencia "por encima". ¿Pero, con qué derecho? ¿Y cómo explicar ese tratamiento privilegiado del Yo sin sumirse en preocupaciones de orden metafísico o crítico que nada tienen que ver con la fenomenología? Seamos más radicales y afirmemos sin temor que *toda trascendencia* debe caer bajo la *epoje,*[38] lo que nos evitará tal vez el escribir capítulos tan embarazosos como el parágrafo 61 de las *Ideen.* Puesto que el Yo se afirma a sí mismo como trascendente en el "Yo Pienso", no es de la misma naturaleza que la conciencia trascendental.

Señalemos por otra parte que no aparece a la reflexión como la conciencia reflexionada; se da *a través* de la *conciencia reflexionada.* Ciertamente que es apresado por la reflexión y que es objeto de una evidencia. Pero se conoce el beneficio introducido por Husserl, quien reconoce varios tipos de evidencia.[39] Y bien: el Yo del Yo Pienso no es objeto de una evidencia ni apodíctica ni

---

[37] Husserl parece haberlo presentido, pero no se detiene en esta intuición. Sin embargo en el parágrafo 54 de las *Ideas I,* escribe: "Con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo, y, por paradójico que suene, también una conciencia sin alma, no personal, es decir, una corriente de vivencias en que no se constituyen las unidades intencionales de experiencia, cuerpo, alma, sujeto-yo empírico, o en que todos estos conceptos empíricos, y por ende también el de *vivencia en sentido psicológico* (vivencia de una persona, de un yo animado) no tengan apoyo alguno, ni en todo caso validez alguna", p. 128.

[38] Es lo que nunca reconocerá Husserl.

"Entre las peculiaridades esenciales y universales del dominio trascendentalmente purificado de las vivencias compete en verdad un primer lugar a la referencia de toda vivencia al yo "puro". Todo *"cogito",* todo acto en un sentido señalado, se caracteriza por ser un acto del yo, "procede del yo", que "vive" en él "actualmente"(...). .. .no hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito y* el sujeto "puro" del acto: el 'estar dirigido a', 'estar ocupado con', 'tomar posición relativamente a', 'experimentar, padecer" algo, encierra necesariamente en su esencia esto: ser, justo, un 'desde el yo', o, en un rayo de dirección Inversa, 'hacia el yo', y este yo es el *puro,* al que no puede hacerle nada ninguna reducción", *Ideas I,* parágrafo 80, p. 189-90.

Igualmente en la 1ª. de las *Meditaciones Cartesianas,* parágrafo 8, después de la reducción "me obtengo a mi mismo como el *ego* puro con la corriente de mis *cogitaciones",* p. 38.

[39] Los distintos tipos de evidencia son definidos en las *Ideas I,* parágrafo 3, y la 19 de las *Meditaciones Cartesianas,* parágrafo 6.

adecuada. No es apodícti-ca puesto que, al decir *Yo,* afirmamos mucho más de lo que sabemos. No es adecuada puesto que el yo se presenta como una realidad opaca cuyos contenidos sería preciso desarrollar. Es cierto que se presenta como la fuente de la conciencia, pero eso mismo debería hacernos reflexionar: en efecto, por ello aparece como velado, difícil de distinguir a través de la conciencia, como un cántaro en el fondo del agua, —por eso mismo, engaña en lo inmediato; y no debiéramos dejarnos engañar puesto que sabemos que nada, salvo la conciencia, puede ser la fuente de la conciencia. Por otro lado, si el Yo pertenece a la conciencia, habría entonces dos Yo: el Yo de la conciencia reflexiva y el Yo de la conciencia reflexionada. Fink,[40] el discípulo de Husserl, conoce inclusive hasta un tercero, el Yo de la conciencia trascendental, liberado por la *epojé.* De ahí el problema de los tres Yo, cuyas dificultades menciona no sin alguna complacencia. Para nosotros ese problema es simplemente insoluble, puesto que no es admisible que una comunicación se establezca entre el Yo reflexivo y el Yo reflejo, si son elementos reales de la conciencia, ni sobre todo que se identifiquen finalmente en un Yo único.

Como conclusión de este análisis me parece que se pueden hacer las siguientes comprobaciones:

1ro.: El Yo es un *existente.* Hay un tipo de existencia concreta, diferente sin duda del de las verdades matemáticas, de las significaciones o de los seres espacio-temporales, pero no menos real. Se da él mismo como trascendente.

2do.: Se entrega a una intuición de tipo especial que lo apresa por detrás de la conciencia reflexionada, de una manera siempre inadecuada.

3ro.: No aparece más que en ocasión de un acto reflexivo. En ese caso la estructura compleja de la conciencia es la siguiente: hay un acto irreflexivo de reflexión, sin Yo, que se dirije sobre una conciencia reflexionada. Esta se convierte en objeto de la conciencia reflexionante, sin dejar en cambio de afirmar su objeto propio (una silla, una verdad matemática, etc.). Al mismo tiempo aparece un objeto nuevo, ocasión de una afirmación de la conciencia reflexiva y que no está, por consecuencia, ni en el mismo plano que la conciencia irreflexiva (porque ésta es un absoluto que no tiene necesidad de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irreflexiva (silla, etc.). Este objeto trascendente del acto reflexivo es

[40] Fink, Die phanomenologische Philosophie E Husserl in der gegenwärtigen Kritik, en Kantstudien (1933).

el Yo.

4to.: El Yo trascendente debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica. El Cogito afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo "Cogito" no es "*yo tengo conciencia de esta silla*", sino "*hay conciencia de esta silla*". Ese contenido es suficiente para constituir un campo infinito y absoluto para las búsquedas de la fenomenología.

C) *Teoría de la presencia material del Yo (Moi)*

Para Kant y para Husserl el Yo es una estructura formal de la conciencia. Hemos tratado de mostrar que un Yo no es nunca puramente formal, que es siempre, aun abstractamente concebido, una contracción infinita del Yo (Moi) material. Pero es imprescindible, antes de seguir adelante, que nos desembaracemos de una teoría puramente psicológica en todas nuestras conciencias. Es la teoría de los moralistas del "amor propio". Según ellos el amor de sí —y por consecuencia el Yo (Moi)— estaría disimulado, de mil maneras diferentes, por debajo de todos los sentimientos. De una manera muy general, el Yo (Moi), en función de este amor que él se rinde, desearía *para sí-mismo* todos los objetos que desea. La estructura esencial de cada uno de mis actos sería una *remisión a mí mismo.* El "retorno a mí" sería consecutivo de toda mi conciencia.

Objetar a esta tesis de que este retorno a mí no aparece de ningún modo corno presente a la conciencia —por ejemplo cuando tengo sed, veo un vaso de agua y me aparece como deseable— no es sacudirla demasiado: se nos concedería esto sin dificultad. La Rochefoucauld es uno de los primeros que ha hecho uso, sin nombrarlo, del inconsciente: para él el amor propio se *disimula* bajo las formas más diversas. Es necesario despistarlo antes de apresarlo.[41] De una manera general se ha admitido que el Yo (Moi), si no está presente a la conciencia, está escondido detrás de ella y que es el polo de

---

[41] "El amor propio es el amor de sí mismo y de todas las cosas por sí; vuelve a los hombres idólatras de sí mismos y si la fortuna les diera los medios los volvería tiranos de los otros; nunca descansa fuera de sí y no se detiene en los sujetos extranje-jeros sino como las abejas en las flores, para extraer de ellos aquello que les es propio. Nada más impetuosos que sus deseos, nada más *oculto* que sus proyectos, nada tan hábil como sus conductas: sus flexibilidades no pueden representarse, sus transformaciones superan las de las metamorfosis y sus refinamientos los de la química. No se puede sondear la profundidad, ni atravesar las tinieblas de sus abismos", La Rochefoucauld, *Máximes,* Supple-raents de 1963.

atracción de todas nuestras representaciones y de todos nuestros deseos. El Yo (Moi) busca procurarse entonces el objeto para satisfacer su deseo. Dicho de otro modo: es el deseo (o si se lo prefiere el Yo [Moi], deseante) el que se da como fin, y el objeto deseado como medio.

Esta tesis interesa en la medida que pone de relieve un error muy frecuente en los psicólogos : la confusión de la estructura esencial de los actos reflexivos con la de los actos irreflexivos.[42] Se ignora que hay siempre dos formas posibles de existencia para una conciencia; y cada vez que las conciencias observadas se dan como irreflexivas se les superpone una estructura reflexiva, la que se pretende, aturdidamente, que permanece inconsciente.

Yo tengo piedad de Pedro y lo socorro. Para mi conciencia una sola cosa existe en ese momento: Pedro-debiendo-ser-socorrido. Esta cualidad de "debiendo-ser-socorrido" se encuentra en Pedro. Actúa sobre mí como una fuerza. Aristóteles lo había dicho: es lo deseable que mueve a lo deseante. A este nivel el deseo [43] es dado a la conciencia como centrífugo (se trasciende a sí-mismo, es conciencia tética de "debiendo-ser" y conciencia no-tética de sí mismo); es, también, impersonal (no hay Yo [Moi]:, estoy frente al dolor de Pedro como frente al color de este tintero. Hay un mundo objetivo de cosas y de acciones, hechas o a hacer, y las acciones vienen a aplicarse como cualidades sobre las cosas que las reclaman). Luego, este primer momento del deseo —suponiendo que no haya escapado totalmente a los teóricos del amor-propio— no es considerado por ellos como un momento completo y autónomo. Han imaginado, por detrás de él, otro estado que permanece en la penumbra: por ejemplo, si socorro a Pedro es para hacer cesar el estado desagradable en que me ha sumido la vista de sus sufrimientos. Pero este estado desagradable no puede ser conocido como tal y no se puede tratar de suprimirlo sino mediante un acto de reflexión. En efecto, un desagregamiento sobre el plano irreflexivo se trasciende de la misma manera que la conciencia irreflexiva de piedad. Es la toma intuitiva de una cualidad desagradable del objeto. Y en la medida en que puede ir acompañado de un deseo, desea no suprimirse a *sí mismo* sino suprimir el objeto desagradable.[44] No sirve para

[42] Sobre la doble forma de existencia siempre posible para una conciencia y que garantiza la autonomía de lo prereflexivo, cf. *El Ser y la Nada,* Introducción.
[43] La descripción fenomenológlca del deseo es desarrollada en *El Ser y la Nada,* III Tomo, p. 213 y sgtes.
[44] De la misma manera la emoción es una conducta irreflexiva, no inconsciente sino consciente de si misma no-téticamente, y su manera de ser téticamente consciente de sí misma consiste en trascenderse y aprehenderse sobre el mundo como una cualidad de las cosas. La emoción es una "transformación del mundo", según el *Esbozo de una teoría*

nada entonces el poner detrás de la conciencia irreflexiva de piedad un estado desagradable del que se hará la causa profunda del acto piadoso: si esta conciencia de desagregamiento no se vuelve sobre ella misma para ponerse por sí como estado desagradable, permaneceremos entonces en lo impersonal y lo irreflexivo. Así pues, sin aún darse cuenta, los teóricos del amor-propio suponen que lo reflexivo es primero, original y que está disimulado en el inconsciente. Apenas hay necesidad de recalcar lo absurdo de tal hipótesis. Aun si el inconsciente existiera,[45] ¿a quién se haría creer que oculta espontaneidades de forma reflexiva? ¿Lo irreflexivo no se define como debiendo ser puesto por una conciencia? Pero, por otra parte, ¿cómo admitir que lo reflexivo es primero con respecto a lo irreflexivo? Sin duda que se puede admitir que una conciencia aparezca inmediatamente como reflexiva, en ciertos casos. Pero aún entonces lo irreflexivo tiene prioridad ontológica sobre lo reflexivo, puesto que no hay de ninguna manera necesidad del ser reflexivo para existir y que la reflexión supone la intervención de una conciencia de segundo grado.

Llegamos entonces a la siguiente conclusión: la conciencia irreflexiva debe ser considerada como autónoma.[46] Es una totalidad que no tiene necesidad de ser completada, y debemos reconocer sin temor que la cualidad del deseo irreflexivo es la de trascenderse, apresando sobre el objeto, la cualidad de deseable. Todo ocurre como si viviéramos en un mundo en que los objetos al mismo tiempo que sus cualidades de calor, olor, forma, etc., tuviesen las de rechazante, atrayente, encantador, útil, etc., y como si esas cualidades fueran fuerzas que ejercen sobre nosotros ciertas acciones. En el caso de la reflexión, y en ese caso solamente, la afectividad es puesta por ella misma como deseo, temor, etc. Solamente en el caso de la reflexión puedo pensar "Yo odio a Pedro" "Yo tengo piedad de Pablo", etcétera. Contrariamente a lo que se ha sostenido, es entonces sobre este plano que se coloca la vida egoísta y en el plano irreflexivo que se sitúa la vida impersonal (lo que no quiere decir que toda vida reflexiva es forzosamente egoísta y toda vida irreflexiva

---

de las emociones, Ed. Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba, 1959.

[45] Respecto al problema que plantea el inconsciente freudiano, ver en *El Ser y la Nada* el capítulo titulado "La mala fe", Tomo I, capítulo II, p. 100; y la 4ª. parte, cap. II, I, Tomo III, p. 187, "El psicoanálisis existencia!'. Ver la nota 74.

[46] Sartre siempre insistirá sobre esta autonomía de la conciencia irreflexiva, que encuentra su fundamento en la intencionalidad esencial de las conciencias. Esta concepción de la prioridad ontológica de lo irreflexivo sobre lo reflexivo quedará como algo central en sus obras ulteriores, en particular en *La imaginación* (la imagen es una evidencia an-ti-predicativa), en la *Teoría de las emociones, Lo imaginario* y *El Ser y la Nada,* porque ella constituye el único medio radical de eliminar todo idealismo.

forzosamente altruista). La reflexión "envenena" el deseo.[47] Sobre el plano irreflexivo socorro a Pedro porque Pedro es "debiendo-ser-socorrido". Pero si mi estado se transforma repentinamente en estado reflexivo, he aquí que estoy en tren de mirarme actuar en el sentido en que se dice de alguien que se escucha hablar. No es más Pedro quien me atrae, es *mi* conciencia caritativa que se me aparece como debiendo ser perpetuada. Aun si pienso solamente que debo proseguir mi acción porque "eso está bien", el bien cualifica *mi* conducta, *mi* piedad, etc. La psicología de La Rochefoucauld reencuentra su lugar. Y sin embargo no es *verdadera:* no es por mi culpa que mi vida reflexiva envenena "por esencia" a mi vida espontánea, y por otra parte la vida reflexiva supone en general la vida espontánea. Antes de ser "envenenados" mis deseos han sido puros; es el punto de vista que he tomado sobre ellos que los ha envenenado. La psicología de La Rochefoucauld no es verdadera más que para los sentimientos particulares que extraen su origen de la vida reflexiva, es decir que se dan primero como *mis sentimientos,* en lugar de trascenderse primero hacia un objeto. De este modo el examen puramente psicológico de la conciencia "intramundana" nos lleva a las mismas conclusiones que nuestro estudio fenomenológico: el Yo (Moi) no debe ser buscado *en* los estados irreflexivos de conciencia ni *detrás* de ellos. El Yo (Moi) no aparece más que con el acto reflexivo y como correlato noemático[48] de una intención reflexiva. Comenzamos a entrever que el Yo y el Yo (Moi) no hacen más que uno. Intentaremos mostrar que ese Ego, del cual el Yo y el Yo (Moi) no son más que dos fases, constituye la unidad ideal (noemática) e indirecta de la serie infinita de nuestras conciencias reflexivas. El Yo es el Ego como unidad de las acciones. El Yo (Moi) es el Ego como unidad de los Estados y de las cualidades. La distinción que se establece entre esos dos aspectos de una misma realidad nos parece simplemente funcional, por no decir gramatical.

---

[47] De la misma manera el perverso, al sustituir con su deseo como deseable a este-objeto-deseable, de inmediato lo envenena. En todo caso lo hace sufrir una alteración fundamental en la relación al deseo ingenuo.

[48] Los términos "noema" (noemático) y "nóesis" vienen de la fenomenología de Husserl. Ver *Ideas I,* Sección tercera, cap. III. Sartre da una misma definición voluntariamente simplificada en *La imaginación, 4,* p. 122, "El fenomenólogo, en efecto, habiendo puesto al mundo 'entre paréntesis', no lo ha perdido por eso. La distinción conciencia-mundo ha perdido su sentido. Ahora el corte se hace de otra manera. Se distingue el conjunto de los elementos *reales* de la síntesis consciente (la hylé y los diferentes actos intencionales que la animan) y, por otra parte, el 'sentido' que habita esa conciencia. La realidad psíquica concreta será denominada *nóesis* y el sentido que viene a habitarla *nóema.* Por ejemplo 'árbol-en-flor-percibido' es el nóema de la percepción que tengo en este momento. Pero este 'sentido noemático' que pertenece a cada conciencia real no es en sí mismo *nada real".*

CONSTITUCIÓN DEL EGO

El Ego no es directamente la unidad de las conciencias reflexivas. Existe una unidad *inmanente* de esas conciencias, que es el flujo de la Conciencia que se constituye él mismo como unidad de sí mismo[49] —y una unidad *trascendente:* los estados y las acciones. El Ego es la unidad de los estados y de las acciones— facultativamente de las cualidades. Es unidad de unidades trascendentes y trascendente él mismo. Es un polo trascendente de una unidad sintética, como el polo-objeto de la actitud irreflexiva. Solamente que ese polo no aparece más que en el mundo de la reflexión. Trataremos de examinar sucesivamente la constitución de los *estados,* de las *acciones* y de las *cualidades,* y la aparición del Yo (Moi) como polo de esas trascendencias.[50]

A) Los ESTADOS *como unidades trascendentes de las conciencias.*

El *estado* aparece a la conciencia reflexiva. Se da a ella y constituye el objeto de una intuición concreta. Sí odio a Pedro, mi odio de Pedro es un estado que puedo apresar por la reflexión. Este estado está *presente* ante la mirada de la conciencia reflexiva, es *real.* ¿Es preciso concluir por eso que es inmanente y cierto? Efectivamente no. No debemos hacer de la reflexión un poder misterioso e infalible, ni creer que todo lo que la reflexión alcanza es indubitable *porque* es alcanzado por la reflexión. La reflexión tiene límites de derecho y de hecho. Es una conciencia que pone a una conciencia. Todo lo que afirma sobre esa conciencia es cierto y adecuado. Pero si otros objetos le aparecen a través de esta conciencia, no hay razón para que esos objetos participen de los caracteres de la conciencia. Consideremos una experiencia reflexiva de odio.[51] Veo a Pedro, siento como un sacudimiento profundo de repulsión y de cólera por su presencia (estoy ya sobre el plano reflexivo): la perturbación es conciencia. No puedo engañarme cuando digo: siento en este momento una violenta repulsión por Pedro. Pero el odio, ¿es esta experiencia de repulsión? Evidentemente no. Por otra parte, no se da como tal. En efecto,

---

[49] Cf. Zeitbewusstein, passim.

[50] El problema de la relación del Ego con los estados, las acciones y las cualidades, que tematiza esta segunda parte, será retomado brevemente en *El Ser y la Nada,* en el capítulo "La temporalidad", Tomo I, p. 178 y sgtes.

[51] Cf. el odio como posibilidad de mi relación con otro. *El Ser y la Nada,* T. II, p. 233 y sgtes.

odio a Pedro desde hace tiempo y pienso que lo odiaré siempre. Mi odio, entonces, no podría ser una conciencia instantánea de repulsión. Si aún la limitara a lo que es, una instantaneidad, no podría tampoco hablar de odio. Diría: "Tengo repulsión por Pedro *en este momento*" y de tal manera, no comprometería el porvenir. Pero, precisamente, por este rechazo de comprometer el porvenir, cesaría de odiar.

Ahora bien, mi odio se me aparece al mismo tiempo que mi experiencia de repulsión. Pero aparece *a través* de esa experiencia. Se da precisamente como no limitándose a esa experiencia. Se da *en* y *por* cada movimiento de disgusto, de repulsión y de cólera, pero al mismo tiempo *no es* ninguno de ellos; se les escapa afirmando su permanencia. Afirma que ya aparecía ayer cuando pensé, con tanto furor, en Pedro, y que aparecerá mañana. Por otra parte, opera por sí mismo una distinción entre *ser* y *aparecer*, puesto que se da como *que sigue siendo* aun cuando yo esté absorto en otras preocupaciones y que ninguna conciencia lo revele. Lo que parece suficiente para afirmar que el odio no es *de la* conciencia. Desborda la instantaneidad de la conciencia y no se pliega a la ley absoluta de la conciencia para la cual no hay distinción posible entre la apariencia y el ser. El odio es pues un objeto trascendente. Cada "Erlebnis"[52] lo revela todo entero, pero al mismo tiempo no es más que un perfil, una proyección de él (una "Abs-chattung"). El odio es una creencia para un infinidad de conciencias coléricas o repugnadas, en el pasado y en el porvenir. Es la unidad trascendente de esta infinidad de conciencias. De este modo, decir "yo odio" o "yo amo" en ocasión de una conciencia singular de atracción o de repulsión, es operar un verdadero pasaje al infinito bastante análogo al que se opera cuando percibimos *un* tintero o *el azul* del secante.

No es necesario más para que los derechos de la reflexión queden singularmente limitados: es cierto que Pedro me repugna, pero es y quedará siempre dudoso que lo odie.[53] Esta afirmación desborda infinitamente, en

---

[52] *Erlebnis:* experiencia vivida
vivido intencional

Para la significación de éste término Sartre, en una nota de *La imaginación*, p. 116, envía al parágrafo 36 de las *Ideas I*, p. 81, y agrega: "Erlebnis, término intraducibie en francés, viene del verbo erleben. 'Etwas erleben' significa 'vivir alguna cosa'. Erlebnis tendría aproximadamente el sentido de 'vivido' *(vécu)* en el sentido que le dan los bergsonia-nos".

[53] "Lo cierto" y "Lo probable" constituyen las dos grandes partes del estudio sobre *Lo Imaginarlo.* Sólo son ciertos mis "conciencias-de" en su movimiento espontáneo de elan hacia las cosas; la paradoja de esas conciencias en primer grado es que ellas se aprehenden simultáneamente como interioridades puras y como explosiones hacia las cosas, en el afuera. Fuera de estas, todo objeto, como objeto p*ara* la conciencia, ya sea

efecto, el poder de la reflexión. No hay que extraer de aquí la conclusión de que el odio sea una simple hipótesis, un concepto vacío: es un objeto real que alcanzo a través de la "Erlebnis", pero este objeto está fuera de la conciencia y la naturaleza misma de su existencia implica su dubitabilidad. La reflexión entonces, posee un dominio de certeza y otro de dubitabilidad, una esfera de evidencias adecuadas y una esfera de evidencias inadecuadas. La reflexión pura (que no es forzosamente la reflexión fenomenológica) se atiene a lo dado sin levantar pretensiones hacia el porvenir. Esto se puede comprender cuando alguien, después de haber dicho durante el estado colérico: "Yo lo detesto", se retoma y dice: "No es verdad, no lo detesto, dije eso durante la cólera". Se ven aquí dos reflexiones: una impura y cómplice, que opera un pasaje al infinito sobre el campo y que constituye bruscamente el odio a través de la "Erlebnis" como su objeto trascendente, —la otra, pura, simplemente descriptiva, que desarma a la conciencia irreflexiva devolviéndole su instantaneidad. Esas dos reflexiones han aprehendido los mismos datos ciertos, pero una afirma *más* de lo que sabe y se dirige a través de la conciencia reflexiva sobre un objeto situado fuera de la conciencia.

Desde que se deja el dominio de la reflexión pura o impura y se medita sobre sus resultados, existe la tentación de confundir el sentido trascendente de la "Erlebnis" con su matiz inmanente. Esta confusión conduce al psicólogo a dos tipos de errores. Como ocurre a menudo que me engañe con respecto a mis sentimientos , si por ejemplo creo amar y en verdad odio, se extrae la siguiente couclusión: que la introspección es engañosa. En este caso se separa definitivamente mi *estado* de sus apariciones; se estima que es necesario una interpretación simbólica de todas las apariciones (consideradas como símbolos) para determinar el sentido y se supone una relación de causalidad entre el sentimiento y sus apariciones: he aquí entonces que el inconsciente reaparece. Por otro lado, como yo sé, por el contrario, que mi introspección es justa, que no puedo dudar de mi conciencia de repulsión en tanto que la he tenido, se transporta entonces esta certidumbre sobre el sentimiento: se concluye que el odio puede ser encerrado en la inmanencia y en la adecuación de una conciencia instantánea.

El odio es un *estado.* Y por ese término he tratado de expresar el carácter de pasividad que le es constitutivo. Sin duda se dirá que el odio es una fuerza, una impulsión irresistible, etc. Pero la corriente eléctrica o la caída del agua son también fuerzas temibles; ¿acaso quita algo a la pasividad y a la inercia

---

mi odio o esta mesa, permanecerá siempre dudoso, pues ninguna intuición podrá jamás dármelo de una vez para siempre en su totalidad.

de la naturaleza? ¿Dejan por tanto de recibir su energía desde *afuera?* La pasividad de una cosa espacio-temporal se constituye a partir de su relatividad existencial. Una existencia relativa no puede ser más que pasiva puesto que la menor actividad la liberaría de lo relativo y lo constituiría en absoluto. Lo mismo el odio: existencia relativa a la conciencia reflexiva, es *inerte.* Y naturalmete que hablando de la inercia del odio no queremos decir sino que aparece como tal a la conciencia. ¿No se dice en efecto "Mi odio fue despertado". "Su odio era combatido por el violento deseo de...", etc.? Las luchas del odio contra la moral, la censura, etc., ¿no han sido figuradas como conflictos de fuerzas *físicas,* hasta el punto que Balzac y la mayor parte de los novelistas (a veces Proust mismo) aplican a los estados el principio de la independencia de las fuerzas? Toda la psicología de los estados (y la psicología no-fenomenológica en general) es una psicología de lo inerte.

El estado se da de algún modo como intermediario entre el cuerpo (la "cosa" inmediata) y la "Erlebnis". Solamente que no se da como actuando de la misma manera del lado del cuerpo que del lado de la conciencia. Del lado del cuerpo su acción es francamente causal. Es causa de mi mímica, causa de mis gestos: "¿Por qué has sido tan desagradable con Pedro?" "*Porque* lo detesto". Pero no es lo mismo (salvo en las teorías construidas a priori y en conceptos vacíos, como el freudismo) del lado de la conciencia. En ningún caso, en efecto, la reflexión puede engañarse sobre la espontaneidad de la conciencia refleja: es el dominio de la certidumbre reflexiva. Además la relación entre el odio y la conciencia instantánea de disgusto está construida de tal manera para preparar a la vez las exigencias del odio (ser primero, ser *origen)* y los datos ciertos de la reflexión (espontaneidad): la conciencia de disgusto aparece a la reflexión como una emanación espontánea del odio. Nos encontramos aquí, por primera vez, con esta noción de *emanación,* de especial importancia cuando se quiere unir a los estados psíquicos inertes a las espontaneidades de la conciencia. La repulsión se da, de alguna manera, como produciéndose a sí mismo *en ocasión* del odio y a *costa* del odio. El odio aparece a través de ella como aquello de lo cual emana. Reconocemos con gusto que la relación del odio a la "Erlebnis" particular de repulsión, no es lógico. Es un lazo mágico, seguramente.[54] Pero solamente hemos querido describir; e inmediatamente, en cambio, se verá que es necesario hablar de las relaciones del yo a la conciencia en términos exclusivamente mágicos.

---

[54] Sartre comprueba aquí por primera vez la aparición en la conciencia del proceso mágico. Estudiará (en 1939) la conducta mágica singular que es la emoción, huida irreflexiva de una conciencia delante un mundo que la rodea violentamente y que ella querría anonadar.

B) *Constitución de las* ACCIONES.

No trataremos de establecer una distinción entre la conciencia *activa* y la conciencia simplemente espontánea. Lo que nos parece, por otra parte, constituir uno de los problemas más difíciles de la fenomenología. Desearíamos señalar solamente que la acción concertada es, ante todo (de cualquier naturaleza que sea la conciencia activa) un trascendente. Esto es evidente para acciones, por ejemplo, como "tocar el piano", "conducir un automóvil", "escribir", porque esas acciones son "tomadas" en el mundo de las cosas. Pero las acciones puramente psíquicas como dudar, razonar, meditar, hacer una hipótesis, deben ser concebidas también ellas como trascendencias. Lo que podría engañar es que la acción no es solamente la unidad noemática de una corriente de conciencias: es también una realización concreta. Pero es preciso no olvidar que la acción necesita tiempo para cumplirse. Tiene articulaciones, momentos. A esos momentos corresponden las conciencias concretas activas y la reflexión que se dirige sobre las conciencias aprehende la acción total en una intuición que la entrega como la unidad trascendente de las conciencias activas. En ese sentido se puede decir que la duda espontánea que me invade cuando entreveo un objeto en la penumbra, es una *conciencia,* pero la duda metódica de Descartes es una acción, es decir, un objeto trascendente de la conciencia reflexiva. Se ve aquí el peligro: cuando Descartes dice: "Dudo, luego, soy", ¿se trata de la duda espontánea que la conciencia reflexiva toma en su instantaneidad—, o bien se trata justamente de la *empresa* de dudar?

Esta ambigüedad, lo hemos visto, puede ser la fuente de graves errores.

C) *Las cualidades como unidades facultativas de los estados.*

El Ego es, directamente, lo veremos, la unidad trascendente de los estados y de las acciones. Sin embargo, puede existir un intermediario entre unos y otras: la cualidad. Cuando hemos sentido varias veces odio frente a diferentes personas, o rencores tenaces o largas cóleras, unificamos esas distintas manifestaciones intencionando una disposición psíquica de producirlas. Esta disposición psíquica (yo soy muy rencoroso, soy capaz de odiar violentamente, soy colérico) naturalmente es algo más y otra cosa que un simple medio. Es un objeto trascendente. Representan el sustrato de los estados como los estados representan el sustrato de las "Erlebnis". Pero su relación

con los sentimientos no es una relación de emanación. La emanación no une sino las conciencias a las pasividades psíquicas. La relación de la cualidad al estado (o a la acción) es una realización de actualización. La cualidad se da como potencialidad, como una virtualidad que, sin influencia de otros factores, puede pasar a la actualidad. Su actualidad es precisamente el estado (o la acción). Se ve la diferencia esencial entre cualidad y estado. El estado es una unidad noemática de espontaneidades, la cualidad es unidad de pasividades objetivas. En ausencia de toda conciencia de odio el odio se da como existente en acto. Al contrario, en ausencia de todo sentimiento de rencor la cualidad correspondiente continúa siendo una potencialidad. La potencialidad no es la simple posibilidad:[55] se presenta como algo que existe realmente, pero el modo de su existencia es de ser en potencia. De este tipo son naturalmente las faltas, las virtudes, los gustos, los talentos, las tendencias, los instintos, etc. Esas unificaciones son siempre posibles. La influencia de las ideas preconcebidas y de los factores sociales es aquí preponderante. Al contrario, no son jamás indispensables, en la medida en que los estados y las acciones pueden encontrar directamente en el Ego la unidad que reclaman.

D) *Constitución del Ego como polo de las acciones, de los estados y de las cualidades.*

Hemos aprendido entonces a distinguir lo "psíquico" de la conciencia. Lo psíquico es el objeto trascendente de la conciencia reflexiva[56], es también el objeto de la ciencia llamada psicología. El Ego aparece a la reflexión como un objeto trascendente que realiza la síntesis permanente de lo psíquico. El Ego está *del lado* de lo psíquico.[57] Señalaremos aquí que el Ego que estamos

---

[55] Lo imposible, cf. *El Ser y la Nada:* "El para sí y el ser de los posibles", Tomo I, p. 164; y "Cualidad y cantidad, potencialidad y utensilidad", ídem, p. 279 y sgtes.

[56] Pero puede ser también apuntado y alcanzado a través de la percepción de los comportamientos. Contamos con poder explicarnos[56] en otro lado sobre la identidad profunda de iodos los métodos psicológicos.

[57] *El Ser y la Nada toma* explícitamente la continuación de las conclusiones de este ensayo. En el capítulo titulado "El yo y el circuito de la ipseidad", Tomo I, p. 174 y sgtes., el Ego pasa definitivamente al lado del en-sí, quien deviene la razón de ser de su trascendencia, tal como es establecida aquí. "Hemos tratado de mostrar en un artículo de *Recher-ches phüosophiques* que el Ego no pertenecía al dominio del Para-sí. No volveremos sobre la cuestión. Notemos sólo aquí la razón de la trascendencia del Ego: como polo unificador de los "Erlebnisse", el Ego en-sí, no para-sí. Si formara parte 'de la conciencia', en efecto, él sería el propio fundamento de sí mismo en la traslucidad de lo inmediato. Pero entonces, sería lo que no es y no sería lo que es, lo que no es en modo alguno el modo de ser del yo. En efecto, la conciencia que yo tengo del yo, no lo agota

considerando es psíquico y no psicofísico. Y no es por abstracción que separamos esos dos aspectos del Ego. El Yo (Moi) psicofísico es un enriquecimiento sintético del Ego psíquico, que puede (sin reducción de ninguna especie) existir al estado libre. Es cierto, por ejemplo, que cuando se dice "Yo soy un indeciso", uno apunta directamente al Yo (Moi) psicofísico.

Sería tentador constituir al Ego en "polo-sujeto" como ese "polo-objeto" que Husserl coloca en el centro del núcleo noemático. Ese polo objeto es una X que soporta las determinaciones.

"Los predicados son predicados de *«alguna cosa»,* esa «alguna cosa» pertenece también al núcleo en cuestión y resulta patente que no puede separarse de él; es el punto de unidad central del que hemos hablado más ariba. Es el punto de ligazón de los predicados, su soporte; pero de ningún modo es una unidad de predicados, en el sentido de un complejo cualquiera, de una ligazón cualquiera de los predicados. Debe ser necesariamente distinguido de ellos, aunque no se pueda ponerlo de lado ni separarlo de ellos. Son entonces *sus* predicados: impensables sin él y que hay que distinguir de él".[58]

De ese modo Husserl entiende señalar que considera las cosas como síntesis, que son, al menos, idealmente analizables. Sin duda, este árbol, esta mesa, son complejos sintéticos, y cada una de las cualidades que lo forman está ligada a las otras. Pero está ligada *en tanto que pertenece al mismo objeto X.* Lo que lógicamente es primero son las relaciones unilaterales según las cuales cada cualidad pertenece (directa o indirectamente) a esa X como un predicado a un sujeto. De lo que resulta que un análisis es siempre posible. Concepción que es bastante discutible.[59] Pero no es aquí el lugar de examinarla. Lo que nos importa es que es una totalidad sintética indisoluble, y que se soportaría a sí misma, no tendría ninguna necesidad de una X soporte, a condición naturalmente que sea real y concretamente inanalizable. Es inútil, por ejemplo, si se considera una melodía, suponer una X que serviría de soporte a las diferente notas.[60] La unidad surge aquí de la

---

jamás y no es ella tampoco la que lo hace venir a la existencia: el yo se da siempre como *habiendo sido* antes que ella, y al mismo tiempo como poseyendo profundidades que deben ser reveladas poco a poco. Así el Ego aparece a la conciencia como un en-sí trascendente, como una existencia del mundo humano, no como *de la* conciencia', p. 174.

[58] *ideen,* § 131, p. 270.

[59] Pues no es del todo cierto que en la percepción de una cosa cada conciencia (de las cualidades de esta cosa) se vincule de golpe a otra cosa que sí. En efecto, esto no sucede porque hay, precisamente, una autonomía de la conciencia irreflexiva.

[60] Husserl toma el ejemplo de la melodía en la *Fenomenología de la conciencia del tiempo*

indisolubilidad absoluta de los elementos que no pueden ser concebidos como separados, salvo por abstracción. El sujeto del predicado será aquí la totalidad concreta, y el predicado será una cualidad abstractamente separada de la totalidad y que no toma todo su sentido si no se lo une a la totalidad.

Por esas mismas razones nosotros nos negaremos a ver en el Ego una suerte de polo X que sería el soporte de los fenómenos psíquicos. Una tal X sería, por definición, indiferente a las cualidades psíquicas de las cuales sería soporte. Pero el Ego, como lo veremos, no es indiferente jamás a estos estados, permanece "comprometido" por ellos. Puesto que, precisamente, un soporte no puede estar así comprometido por lo que soporta, sino en el caso donde es una totalidad concreta que contiene y soporta sus propias cualidades. El Ego no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y de las acciones que soporta. Sin duda es trascendente a todos los estados que unifica, pero no como una X abstracta cuya misión es solamente la de unificar: más bien es la totalidad infinita de los estados y de las acciones que no se deja jamás reducir a *un estado* o a *una* acción. Si buscásemos un análogo para la conciencia irreflexiva de aquello que es el Ego para la conciencia de segundo grado, entendemos que habría que pensar en el *Mundo,* concebido como la totalidad sintética infinita de todas las cosas. De este modo, en efecto, alcanzamos el Mundo más allá de nuestro contorno inmediato como una vasta existencia concreta. En tal caso las cosas que nos rodean aparecen como el extremo punto de ese Mundo que las sobrepasa y las engloba. El Ego es a los objetos psíquicos lo que el Mundo es a las cosas. Solamente que la aparición del Mundo en el horizonte de las cosas es bastante raro; se necesitarían circunstancias especiales (bastante bien descriptas por Heidegger en *Sein una Zeit)* para que se "devele".[61] El Ego en cambio aparece siempre en el horizonte de los estados. Cada estado, cada acción se da como no pudiendo ser, sin abstracción, separada del Ego. Y si el juicio separa al Yo de su estado (como en la frase: *Yo* estoy enamorado), no puede hacerlo sino para ligarlo inmediatamente; el movimiento de separación conduciría a una significación vacía y falsa si no se diera a sí mismo como incompleto y si no se completara por un movimiento de síntesis.

Esta totalidad trascendente participa del carácter dudoso de toda

---

inmanente, parágrafo 14, p. 83.

[61] Para que el mundo aparezca en la lontananza de las cosas, es necesario que exploten nuestras categorías habituales de aprehensión del mundo. Su aprehensión no nos ofrece, en efecto, sino el mundo espacio-temporal de la ciencia. Pero a veces sucede que surge otro mundo, presencia desnuda, detrás de los Instrumentos quebrados.

trascendencia; es decir, que todo lo que nuestras intuiciones del Ego nos entregan, puede ser contradicho por intuiciones ulteriores y se da como tal. Por ejemplo, puedo ver con evidencia que estoy colérico, celoso, etc., y sin embargo puedo engañarme. Dicho de otro modo: puedo engañarme pensando que tengo un *tal* Yo (Moi). El error no se comete, por otra parte, al nivel del juicio, sino ya al nivel de la evidencia pre-judicativa. Este carácter dudoso de mi Ego, —o también el error intuitivo que cometo— no significa que tenga un *verdadero Yo* (Moi) que ignore, sino solamente que el Ego intencionado, lleva en sí mismo el carácter de la du-bitabilidad (en ciertos casos, el de la falsedad). La hipótesis metafísica según la cual mi Ego no se compondría de elementos que han existi-do en realidad (hace diez años o hace un segundo), no queda excluida, pero estaría solamente constituida de falsos recuerdos. Este poder del "Genio Maligno" se extiende hasta ahí.

Sin embargo, si pertenece a la naturaleza del Ego el ser un objeto *dudoso,* de ello no se desprende que sea *hipotético.* En efecto, el Ego es la unificación trascendente espontánea de nuestros estados y de nuestras acciones. De este modo, no es una hipótesis. Yo no me digo "Tal vez yo tengo un Ego", como puedo decír me "Tal vez odio a Pedro". No busco aquí un *sentido* unificador de mis estados. Cuando unifico mis conciencias bajo la rúbrica "Odio", les agrego un cierto sentido, las cualifico. Pero cuando incorporo mis estados a la totalidad concreta Yo (Moi), no les agrego nada. En efecto, es que la relación del Ego a las cualidades, estados y acciones, no es ni una relación de emanación (como la relación de la conciencia al sentimiento), ni una relación de actualización (como la realización de la cualidad al estado). Es una relación de producción poética (en el sentido de *poiein)* o si se prefiere, de creación.

Remitiéndose a los resultados de su intuición, cualquiera puede comprobar que el Ego se da como produciendo esos estados. Emprenderemos aquí una descripción de ese Ego trascendente tal como se revela a la intuición. Partimos pues de este hecho innegable: cada nuevo estado está ligado directamente (o in-derectamente por la cualidad) al Ego como a su origen. Ese modo de creación es efectivamente una creación ex-nihilo en el sentido que el estado no se da como habiendo sido, antes, en el Yo (Moi). Aun si el odio se da como la actualización de una cierta potencia de rencor o de odio, permanece como alguna cosa nueva en relación a la potencia que actualiza. Así el acto unificador de la reflexión liga cada estado nuevo, de una manera muy especial, a la totalidad concreta Yo (Moi). No se limita a tomarlo como uniéndose a a esa totalidad, como fundiéndose con ella: intenciona una

relación que atraviesa el tiempo al enverso y que da al Yo (Moi) como la fuente del estado. Ocurre lo mismo naturalmente para las acciones en relación al Yo. En cuanto a las cualidades, si bien es cierto que *cualifican* al Yo (Moi), no se dan como algo por lo que él existiría (como es el caso, por ejemplo, para un agregado: cada piedra, cada ladrillo existe por sí mismo y su agregado existe por cada uno de ellos). Sino, por el contrario, el Ego mantiene sus cualidades por una verdadera creación continua. Sin embargo, no apresamos al Ego como si fuera finalmente una fuente creadora pura más acá de las cualidades. No nos parece que podríamos encontrar un polo esquelético si quitáramos una después de otra todas las cualidades. Si el Ego aparece como más allá de cada cualidad o aún de todas, es porque es opaco como un objeto: sería preciso proceder a un desnudamiento infinito para quitarle todas sus potencias. Y al final de ese desnudamiento, no quedaría más nada, el Ego se habría desvanecido. El Ego es creador de sus estados y sostiene sus cualidades en la existencia por una suerte de espontaneidad conservadora. No habría que confundir esta espontaneidad creadora o conservadora con la Responsabilidad, que es un caso especial de producción creadora a partir del Ego. Sería interesante estudiar los diversos tipos de procesión del Ego a sus estados. Se trata, las más de las veces de una procesión mágica. Otras veces puede ser racional (en el caso de la voluntad reflexiva). Pero siempre con un fondo de ininteligibilidad del cual trataremos, en su momento, de investigar la razón. Con las diferentes conciencias (prelógica, infantiles, esquizofrénicas, lógicas, etc.) varía el matiz de creación, pero se trata siempre de una producción poética. Un caso muy particular pero de un interés considerable es el de la psicosis de influencia. ¿Qué quiere decir el enfermo con estas palabras: "*se me* hace tener malos pensamientos"? Trataremos de estudiarlo en otra obra.[62] Señalemos sin embargo aquí que la espontaneidad del Ego no queda negada: de algún modo permanece *hechizada,*[63] pero permanece.

Pero no debe confundirse esta espontaneidad con la de la conciencia. En efecto, el Ego, en tanto que objeto es *pasivo.* Se trata entonces de una pseudo-espontaneidad que encontraría los símbolos convenientes en la emergencia de una fuente, de un geiser, etc. Es decir que no se trata más que de una apariencia. La verdadera espontaneidad debe ser perfectamente clara: *es* lo que ella produce y no puede ser ninguna otra cosa. Ligada sintéticamente a alguna cosa distinta de sí misma, envolvería en efecto alguna oscuridad y aun hasta cierta pasividad en la transformación. Sería preciso en efecto admitir un

---

[62] Se trata de nuevo de *La Psyché.* Ver la nota 52.
[63] El deseo es descripto por Sartre en *El Ser y la Nada* como una "conducta de hechizo", Tomo II, p. 254.

pasaje de sí *mismo a otra cosa,* lo que supondría que la espontaneidad se escapa a sí misma. La espontaneidad del Ego se escapa a sí misma puesto que el odio del Ego, bien que no pudiendo existir por sí solo, posee a pesar de todo una cierta independencia en relación al Ego, de tal suerte que el Ego se encuentra siempre sobrepasado por lo que produce, a pesar de que, desde otro punto de vista *sea* lo que produce. De ahí esos asombros clásicos: "¿He podido Yo hacer esto?" "¿He podido Yo odiar a mi padre?", etc., Aquí evidentemente, el conjunto concreto del Yo (Moi) intuicionado hasta ese día, recarga a ese Yo productor y lo retiene un poco atrás de lo que acaba de producir. El lazo del Ego a sus estados permanece siendo pues una espontaneidad ininteligible.[64] Esta espontaneidad ha sido descripta por Bergson en los *Datos inmediatos de la conciencia,* es a ella a quien toma por la libertad, sin darse cuenta que describe un *objeto* y no una conciencia y que la ligazón que establece es perfectamente irracional porque el productor es pasivo en relación a la cosa creada. Por más irracional que sea, esta ligazón es la que comprobamos en la intuición del Ego. Y apresamos su sentido: el Ego es un objeto aprehendido, pero también, *constituido* por la conciencia reflexiva. Es un foco virtual de unidad, y la conciencia lo constituye en *sentido inverso* del que se sigue en la producción real: lo que es primero, *realmente,* son las conciencias a través de las cuales se constituyen los estados, y después, a través de éstos el Ego. Pero como el orden queda invertido por una conciencia que se aprisiona en el mundo para huirse, las conciencias se dan como emanando de los estados y los estados como producidos por el Ego.[65] De lo que se sigue que la conciencia proyecta su propia espontaneidad en el objeto Ego para conferirle el poder creador que le es absolutamente necesario. Solamente que esta espontanídad, *representada e hipostasiada* en un objeto, deviene una espontaneidad bastarda y degradada, que conserva mágicamente su potencia creadora al mismo tiempo que se hace pasiva. De ahí la irracionalidad profunda de la noción de Ego. Conocemos otros aspectos degradados de la espontaneidad consciente. No citaré más que uno: una mímica expresiva [66] *y* fina puede entregarnos ia "Erlebnis" de nuestro

[64] "Esta ambigüedad es revelada por la teoría de Bergson sobre la conciencia que dura y que es 'multiplicidad de interpenetración". Lo que Bergson alcanza aquí, es lo psíquico, no la conciencia concebida como Para-sí". *El Ser y la Nada,* Tomo I, p. 253.

[65] Es por esta causa que el Ego desempeña un gran papel en el aprisionamiento de la conciencia por sí-misma, vale decir en las conductas de la mala fe. Cf. *El Ser y la Nada,* Primera parte, cap. II, p. 100 y sgtes.

[66] Sartre analizará en *Lo imaginario* las implicaciones de los juegos de la conciencia que proceden de la reificación del sentido. La mímica expresiva, por ejemplo, puede envolver una relación de posesión, en un sentido mágico, entre el sentido a ve-hiculizar y la materia en la que él se desliza (rostro, carne, cuerpo): "...un imitador es un poseído', p. 52.

interlocutor con todo su sentido, todos sus matices, toda su frescura. Pero nos la entrega *degradada,* es decir, pasiva. Estamos de este modo rodeados de objetos mágicos que guardan como un recuerdo de la espontaneidad de la conciencia, aun siendo objetos del mundo. He ahí la causa por la cual el hombre es siempre un brujo para el hombre. En efecto, esta ligazón poética de dos pasividades, de las que una crea espontáneamente a la otra, es el fondo mismo de la brujería, es el sentido profundo de la "participación". Y he ahí la causa por la que nosotros somos brujos para nosotros mismos cada vez que consideramos nuestro Yo (Moi).

En virtud de esta pasividad el Ego es su-ceptible de ser *afectado.* Nada puede actuar sobre la conciencia, porque ella es causa de sí. Pero al contrario, el Ego productor soporta el choque de vuelta de lo que se produce. Está "comprometido"[67] por lo que se produce. Hay aquí una inversión de la relación: la acción o el estado se vuelve sobre el Ego para cualificarlo. Esto nos lleva nuevamente a la relación de participación. Todo nuevo estado producido por el Ego tiñe y matiza al Ego en el momento en que el Ego lo produce. De alguna manera el Ego es embrujado por esta acción, participa de ella. No es el crimen cometido por Raskolnikoff el que se incorpora a su Ego. O mejor, para ser exacto, es el crimen, pero bajo la forma condensada de magulladura (meurtrissure). Así, todo lo que produce impresiona al Ego; y es necesario agregar *y solamente* lo que él produce. Se podría objetar que el Yo (Moi) puede ser transformado por acontecimientos exteriores (ruina, lutos, decepciones, cambio de medio social, etc.). Pero sólo en tanto que son para él ocasiones de estados o acciones. Todo ocurre como si el Ego estuviera impedido, por su espontaneidad fantasmal, de todo contacto directo con el exterior, como si no pudiese comunicarse con el mundo más que por intermedio de los estados y las acciones. Se ve la razón de este aislamiento: es simplemente porque el Ego es un objeto que no aparece más que a la reflexión y que, por este hecho, está radicalmente separado del mundo. No vive sobre el mismo plano.

Al mismo tiempo que el Ego es síntesis irracional de actividad y de pasividad, es síntesis de interioridad y trascendencia. Es, en un sentido, más "interior" a la conciencia que los estados. Exactamente, es la interioridad de la conciencia refleja contemplada por la conciencia reflexiva. Pero resulta fácil comprender que la reflexión, *contemplando* la interioridad, hace de ella un objeto puesto delante de sí. En efecto, ¿qué entendemos por interioridad?

---

[67] Así "...el deseo me *compromete;* soy cómplice de mi deseo", *El Ser y la Nada,* Tomo II, p. 245.

Simplemente esto: que para la conciencia ser y conocerse son una y la misma cosa. Lo que puede ser expresado de distintas maneras: puedo decir, por ejemplo, que para la conciencia la apariencia es lo absoluto en tanto ella es apariencia, o también que la conciencia es un ser cuya esencia implica la existencia.[68] Estas diferentes fórmulas nos permiten concluir que se *vive* la interioridad (que se "*existe interiormente*") , pero que no se la contempla, puesto que por condición está más allá de la contemplación. Sería inútil objetar que la reflexión pone a la conciencia refleja, y por ahí, su interioridad. El caso es especial: reflexión y reflejo no hacen más que uno, como lo ha demostrado Husserl,[69] y la interioridad de la una se funde con el de la otra. Pero poner delante de sí la interioridad es darle peso y hacerla objeto. Es como si ella se encerrara sobre sí y no nos ofreciera más que su exterior, como si hubiese que "darla vuelta" para comprenderla. Y es así que el Ego se entrega a la reflexión: como una interioridad cerrada sobre sí misma. Es interior *para él,* no *para* la conciencia. Naturalmente, se trata todavía de un complejo contradictorio: en efecto, una interioridad absoluta no tiene jamás exterioridad. No puede ser concebida más que por sí misma y es por esto por lo que no podemos apresar las conciencias de los otros (por eso solamente y no porque los cuerpos se separen). En realidad, esta interioridad degradada e irracional se deja analizar en dos estructuras muy particulares: la *intimidad* y la *indistinción.* En relación a la conciencia, el Ego se da como íntimo. Todo ocurre como si el Ego fuese *de la* conciencia, con esta sola y radical diferencia, que es opaco a la conciencia. Y esta opacidad es tomada como *indistinción.* La indistinción, de la que se hace, bajo diferentes formas, frecuente uso en filosofía, es la interioridad vista desde afuera, o si se prefiere, la proyección degradada de la interioridad. Es esta la indistinción que se reencontraría por ejemplo en la famosa "multiplicidad de interpretación" de Bergson. Es también esta indistinción, anterior a las especificaciones de la naturaleza naturada, que se encuentra en el Dios de numerosos místicos. Se la puede comprender tanto como una indiferenciación primitiva de todas las cualidades, tanto como una forma pura del ser, anterior a toda cualificación. Esas dos formas de indistinción pertenecen al Ego, según la manera en que se lo considere. En la espera, por ejemplo (o cuando Marcel Arland explica que es necesario un acontecimiento extraordinario para revelar el Yo verdadero) [70] el Ego se entrega como una potencia desnuda que se fijará y se precisará al

---

[68] Cf. la "Introducción. A la búsqueda del ser", Tomo I, p. 11 y sgtes., de *El Ser y la Nada.*
[69] En la unidad de una cogitatio concreta, según las *Ideas I,* parágrafo 38.
Pero Husserl asimila la tesis de mi vivido personal a la tesis de mi yo puro, como parejamente necesarias e indubitables, para oponerlas juntas a la tesis contingente del mundo. Es decir que no coloca el Ego en el dominio de lo trascendente psíquico.
[70] En un articulo de la N. R. F., tal vez Sur un *nouveau Mal du Siècle,* aparecido en 1924

contacto de las acontecimientos.[71] [72]Por el contrario, después de la acción parece que el Ego reabsorbe el acto hecho en una multiplicidad de interpenetración. En los dos casos se trata siempre de totalidad concreta, pero la síntesis totalitaria se opera con intenciones diferentes. Tal vez se podría llegar a decir que el Ego, en relación al pasado, es multiplicidad de interpenetración, y por relación al porvenir, potencia desnuda. Pero es necesario desconfiar aquí de una esquematización excesiva.

El Yo (Moi) permanece entonces desconocido para nosotros. Y esto puede comprenderse con facilidad: él se da como un objeto. El solo método para conocerlo es la aproximación, la espera, la observación, la experiencia. Pero esos procedimientos, que convienen perfectamente a todo trascendente *no-íntimo,* no son útiles aquí, por el hecho mismo de la intimida del Yo (Moi). Permanece demasiado presente para que se pueda tomar sobre él un punto de vista exterior. Si uno retrocede para tomar distancia, nos acompaña en el retroceso. Permanece infinitamente próximo y no puedo rodearlo. ¿Soy perezoso o trabajador? Me decidiría sin duda si pregunto a quienes me conocen y les pido su parecer. O bien, puedo coleccionar los hechos que me conciernen y tratar de interpretarlos *tan objetivamente como si concernieran a otro.* Pero sería en vano el dirigirme al Yo (Moi) directamente y tratar de aprovechar su intimidad para conocerlo. Puesto que es ella, al contrario, que nos intercede el camino. Así, "conocerse bien", es fatalmente tomar sobre sí el punto de vista del otro, es decir, forzosamente un punto de vista falso.[73] Y todos aquellos que han tratado de conocerse lo aceptarán: esta tentativa de introspección se presenta desde el origen como un esfuerzo para reconstituir con piezas separadas, con fragmentos aislados, lo que se da originariamente *de golpe,* de una vez. De este modo la intuición del Ego es un *mirage* perpetuamente decepcionante, pues a la vez, entrega todo y no entrega nada. Cómo podría ser de otro modo, por otra parte, puesto que el Ego no es la totalidad real de las conciencias (esta totalidad sería contradictoria como todo infinito en acto), sino la unidad *ideal* de todos los estados y de todas las acciones. Siendo ideal, esta unidad puede naturalmente abrazar una infinidad de estados. Pero se entiende bien que lo que se entrega a la intuición concreta

---

y reproducido en *Essais critiques, G*allimard, 1931, p. 14; es un tema familiar a Marcel Arland, en el mismo libro ver su ensayo sobre Oscar Wilde, p. 118.

[71] Cf. el análisis del "apasionado" hecho por Si-mone de Beauvoir en *Para una moral de la ambigüedad,* Ed. Schapire, Buenos Aires, 1956; y el *Ser y la Nada.* "La mala fe", Tomo I, p. 100.

[72] Como en el caso, en que el apasionado, queriendo significar que no sabe hasta dónde será arrastrado por su pasión, dice: "Yo tengo miedo de *mi".*

[73] Porque "ese como objeto que yo aparezco a otro", tal como lo muestra *El Ser y la Nada.*

y plena es solamente esta unidad *en tanto* que ella se incorpora al estado presente. A partir de este núcleo concreto, una cantidad más o menos grande de intenciones vacías (de derecho una infinidad) se dirigen hacia el pasado y hacia el porvenir y apuntan los estados y las acciones que no se dan como presentes. Quienes conozcan algo de fenomenología comprenderán sin dificultad que el Ego sea a la vez una unidad ideal de estados, ausentes en su mayoría, y una totalidad concreta dándose enteramente a la intuición: eso significa simplemente que el Ego es una unidad noemática y no noemática. Un árbol o una silla no existen de otro modo. Naturalmente, las intenciones vacías pueden llenarse siempre y cualquier estado o cualquier acción puede siempre reaparecer a la conciencia como siendo o habiendo sido producida por el Ego.

En fin, lo que impide radicalmente adquirir conocimientos reales sobre el Ego, es su manera muy especial de darse a la conciencia reflexiva. En efecto, el Ego no aparece más que cuando no se lo mira. Es necesario que la mirada reflexiva se fije sobre la "Erlebnis", en tanto que ella emana del estado. Entonces, detrás de los estados, en el horizonte, el Ego aparece. Nunca es jamás visto más que de "reojo". Desde que vuelvo mi mirada hacia él y pretendo alcanzarlo sin pasar por la "Erlebnis" y el estado, se desvanece. Es que, en efecto, tratando de apresar al Ego por sí mismo y como objeto directo de mi conciencia, recaigo sobre el plano irreflexivo y el Ego desaparece con el acto reflexivo. De ahí esa impresión de incertidumbre irritante, que traducen muchos filósofos al poner al yo más acá del estado de conciencia y al afirmar que la conciencia debe volverse sobre ella misma para apercibir al Yo que está detrás de ella. La causa no es esa: es que, *por naturaleza* el Ego es huyente. Es cierto sin embargo que el Yo aparece sobre el plano irreflexivo. Si se me pregunta "¿Qué estás haciendo?", y respondo mientras estoy ocupado "Yo trato de colgar este cuadro", o "Yo reparo el neumático trasero", estas frases nos transportan sobre el plano de la reflexión; las pronuncio sin cesar de trabajar, sin cesar de apuntar únicamente las acciones en tanto que son hechas o a hacer, no en tanto que yo las hago. Pero este "Yo" del cual se trata aquí no es sin embargo una simple forma sintáctica. Tiene un sentido; es simplemente un concepto vacío y destinado a permanecer vacío. Lo mismo que puedo pensar una silla en ausencia de toda silla y por un simple concepto, lo mismo puedo pensar al Yo en su ausencia. Es lo que hace evidente la consideración de frases tales como "¿Qué haces después de mediodía?", "Yo voy a la oficina" o "Yo me encuentro con mi amigo Pedro", "Es necesario que yo le escriba", etc. Pero el Yo, al caer del plano reflexivo al ireflexivo no se vacía simplemente. Se degrada : pierde su *intimidad.* El concepto no podría jamás

ser llenado por los datos de la intuición puesto que ahora apunta a otra cosa que a ellos. El Yo que encontramos aquí es de alguna manera el soporte de las acciones que (yo) hago o debo hacer en el mundo en tanto que ellas con cualidades del mundo y no unidades de conciencias. Por ejemplo: la madera *debe* ser cortada en pequeños trozos para que el fuego prenda. Lo *debe:* es una cualidad de la madera y una relación objetiva de la madera al fuego que *debe* ser encendido. En el presente *yo* corto la madera, es decir, que la acción se realiza en el mundo y el sostén objetivo y vacío de esta acción es el *yo-concepto.* He ahí por qué el cuerpo y las imágenes del cuerpo pueden consumar la degradación total del Yo concreto de la reflexión al Yo concepto al servir a aquél de cumplimiento (remplissement) ilusorio.[74] Yo digo "Yo" corto la madera, y veo y siento el objeto "cuerpo" en tren de cortar la madera. El cuerpo sirve entonces de símbolo visible y tangible para el yo. Se ve pues la serie de refracciones y degradaciones de las que una "egología" debería ocuparse.

[74] Cf. *El Ser y la Nada.* Tercera parte, Cap. II, "El cuerpo", Tomo II, p. 129 y sgtes. "La profundidad de ser de mi cuerpo para mí es ese perpetuo 'exterior' de mi 'interior' más íntimo". Tomo n, p. 196.

Plano reflexivo	Conciencia reflexionada, inmanencia, interioridad. Ego intuitivo, trascendencia, intimidad, (dominio de lo psíquico)
Plano irreflexivo	Yo-concepto (facultativo), vacío trascendental, sin "intimidad". Cuerpo como cumplimiento ilusorio del Yo-concepto. (dominio de lo psico-físico)

E) *El Yo y la conciencia en el Cogito.*

Se podría preguntar por qué el Yo aparece en ocasión del Cogito, puesto que el Cogito, si se opera correctamente, es aprehensión de una conciencia pura sin constitución de estado ni de acción. Para decir la verdad, el Yo no es necesario aquí, puesto que jamás es unidad directa de conciencias. Se puede aun suponer una conciencia que operase un acto reflexivo puro que la libraría a sí misma como espontaneidad no-personal. Solamente es necesario atender a que la reducción fenomenológica no es jamás perfecta. Aquí intervienen una cantidad de motivaciones psicológicas. Cuando Descartes efectúa el Cogito lo hace en ligazón con la duda metódica, con la ambición de "hacer avanzar la ciencia", etc., esto es, con *acciones y estados.* De este modo el método cartesiano, la duda, etc., se dan por naturaleza como las empresas de un Yo. Es natural que el Cogito, que aparece al término de esas empresas *y que se da como lógicamente ligado a la duda metódica,* vea aparecer un Yo sobre el horizonte. Ese Yo es una forma ideal de ligazón, un modo de afirmar que el Cogito ha sido apresado tan bien como la duda. En una palabra, el Cogito es impuro, es una conciencia espontánea, sin duda, pero que queda ligada sintéticamente a las conciencias de los estados y de las acciones. La prueba es que el Cogito se da a la vez como el resultado lógico de la duda y como

aquello que le pone fin.[75] Una toma reflexiva de la conciencia espontánea como espontaneidad no-personal exigiría cumplirse *sin ninguna motivación* anterior. Lo cual, de derecho, es siempre posible, pero es bastante improbable, o al menos, extremadamente raro en nuestra condición de hombres. De todos modos, como lo hemos dicho más arriba, el Yo que aparece en el horizonte del "Yo Pienso" no se da como productor de la espontaneidad consciente. La conciencia se produce en frente de él y va hacia él, va a unirse con él. Eso es todo lo que se puede decir.

[75] Respecto a la empresa de Descartes, remitirse al artículo titulado "La libertad cartesiana", en *El hombre y las cosas,* p. 232.

CONCLUSIÓN

Quisiéramos como conclusión presentar las tres indicaciones siguientes:

1°) La concepción del Ego que proponemos nos parece realizar la liberación del campo trascendental al mismo tiempo que su purificación.

El campo trascendental, purificado de toda estructura egológica, recobra su limpidez primera. En un sentido es una *nada* puesto que todos los objetos físicos, psico-físicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores, están fuera de él, puesto que mi Yo (Moi) ha cesado de formar parte de él. Pero esa nada es *todo,* puesto que es *conciencia* de todos esos objetos. No hay más vida interior en el sentido en que Brunschvicg [76] opone "vida interior" y "vida espiritual", porque no hay nada que sea ob*jeto* y que pueda pertenecer al mismo tiempo a la intimidad de la conciencia. Las dudas, los remordimientos, las pretendidas "crisis de conciencia", etc.; brevemente, toda la materia de los diarios íntimos se convierten en simples *representaciones.* Y tal vez se podría extraer de aquí algunos sanos preceptos de discreción moral. Pero, por otra parte, es necesario notar que, desde este punto de vista, mis sentimientos y mis estados, mi Ego mismo, cesan de ser mi propiedad exclusiva. Y para ser más precisos : hasta aquí se hacía una distinción radical entre la objetividad de una cosa espacio-temporal o de una verdad eterna y la subjetividad de los "estados" psíquicos. Pareciera que el sujeto tuviese una posición privilegiada con respecto a sus propios estados. Cuando dos hombres, según esta concepción, hablan de una misma silla ellos hablan de una *misma* cosa, esta silla que el uno toma y levanta es *la misma* que el otro ve, y no sólo hay simple correspondencia de imágenes, hay un solo objeto. Pero parecería que cuando Pablo trataba de comprender un estado psíquico de Pedro, no podía *alcanzar* ese estado, cuya aprehensión intuitiva pertenecía solamente a Pedro. No podía más que apuntar un equivalente, crear conceptos vacíos que tratarían vanamente de alcanzar una realidad sustraída por esencia a la intuición. La comprensión psicológica se hacía por analogía. La fenomenología en cambio nos ha enseñado que los *estados* son objetos,[77]

---

[76] León Brunschvigc, *Vie intérieure et Vie spi-rituelle.* Comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Napoles (mayo de 1924), reproducido en la *Revue de Métaphysique et de Morale,* abril-junio de 1925, y después recogido en *Ecrits philosophiques,* Tomo II, P. U. F., 1954.

[77] Toda *Erlebnis* es accesible a la reflexión: esta afirmación explica la renovación de la psicología a causa del método descriptivo fenomenológico. En efecto, ella funda los

que un sentimiento en tanto que tal (un amor o un odio) es un objeto trascendente que no podría contractarse en la unidad de interioridad de una "conciencia". De ahí que, si Pedro y Pablo hablan los dos del amor de Pedro, por ejemplo, no es cierto que uno hable en ciego y por analogía sobre lo que el otro apresa plenamente. Los dos hablan de la misma cosa: la alcanzan sin duda por procesos diferentes, pero ambos son igualmente intuitivos. Y el sentimiento de Pedro no es más *cierto* para Pedro que para Pablo. Tanto para uno como para el otro pertenece a la categoría de objetos que se puede poner en duda. Pero toda esta concepción profunda y nueva queda comprometida si el Yo (Moi) de Pedro, es Yo (Moi) que odia o que ama permanece como una estructura esencial de la conciencia. El sentimiento, en efecto, permanece ligado a él. Ese sentimiento "se pegotea" (colle) al Yo (Moi). Si se trae el Yo (Moi) a la conciencia se arrastra al sentimiento con él. Nos ha parecido, al contrario, que el Yo (Moi) era un objeto trascendente como el *estado* y que por lo mismo era accesible a dos tipos de intuición: una toma intuitiva por la conciencia *de la cual es el Yo (Moi),* una toma intuitiva menos clara pero no menos intuitiva por otras conciencias. En una palabra, el Yo (Moi) de Pedro es accesible a mi intuición como a la de Pedro y en los dos casos es el objeto de una evidencia inadecuada. Si es así, no queda más nada "de impenetrable" en Pedro, que no sea su conciencia misma. Pero ésta lo es *radicalmente.* Queremos decir que ella, no es solamente refractaria a la intuición, sino al pensamiento. No puedo *concebir* la conciencia de Pedro sin hacer de ella un objeto (puesto que no la concibo como siendo *mi conciencia).* No puedo concebirla porque tendría que pensarla como interioridad pura y trascendencia *a la vez,* lo que es imposible. Una conciencia no puede concebir a otra conciencia que no sea ella misma. Podemos así distinguir, gracias a nuestra concepción del Yo (Moi), una esfera accesible a la psicología, en la cual, el método de observación externa y el método introspectivo tienen los mismos derechos y se prestan una ayuda mutua —y una esfera trascendental pura solamente accesible a la fenomenología. Esta esfera trascendental es una esfera de existencia *absoluta,* es decir, de espontaneidades puras, que no son nunca objetos y que se determinan por sí mismas a existir. En tanto que el Yo (Moi) es objeto, resulta evidente que jamás podría decir *mi* conciencia, es decir, la conciencia de mi *Yo (Moi)* (salvo en un sentido puramente designativo como por ejemplo cuando digo: el día *de* mi bautismo). El Ego no es el propietario de la conciencia, es su objeto. Ciertamente, nosotros

---

estudios reflexivos de lo irreflexivo, como los de la emoción, de lo imaginarlo o, inclusive, los de *El Ser y la Nada.* Estos últimos no son, en efecto, sino la puesta en práctica de las conclusiones del ensayo sobre *La trascendencia del Ego.* Lo mismo podemos decir de su estudio no publicado sobre *La Psyché.*

constituimos espontáneamente nuestros estados y nuestras acciones como producciones del Ego. Pero nuestros estados y acciones son también objetos. No tenemos jamás intuición directa de la espontaneidad de una conciencia instantánea como producida por el Ego. Esto sería imposible. Solamente en el plano de las significaciones y de las hipótesis psicológicas, podemos concebir semejante producción —y este error no es posible sino porque en ese plano el Ego y la conciencia son apuntadas *en el vacío.* En este sentido si se comprende el "*Yo pienso*" de manera de hacer del pensamiento una producción del Yo, es porque se ha constituido ya el pensamiento en pasividad y en *estado,* es decir, en objeto; se ha dejado el plano de la reflexión pura en el que el Ego aparece sin duda pero en. el horizonte de la espontaneidad. La actitud reflexiva está expresada correctamente por esta famosa frase de Rimbaud (en la carta del vidente): "Yo es *otro*". El contexto prueba que simplemente ha querido decir que la espontaneidad de las conciencias no podría emanar del Yo, ella *va hacia* el Yo, se reúne con él, lo deja entrever bajo su espesor límpido pero ella se da ante todo como espontaneidad *individuada e impersonal.* La tesis comúnmente aceptada, según la cual nuestros pensamientos brotarían de un inconsciente impersonal y se "personalizarían" haciéndose conscientes nos parece una interpretación grosera y materialista de una intuición justa. Ha sido sostenida por los psicólogos[78] que habían comprendido bastante bien que la conciencia no "salía" del Yo, pero que no podían aceptar la idea de una espontaneidad que se produjera a sí misma. Esos psicólogos han imaginado ingenuamente que las conciencias espontáneas "salían" del inconsciente, en donde ellas ya existían, sin darse cuenta que no hacían más que hacer retroceder el problema de la existencia, que es preciso terminar de formular; ellos lo habían oscurecido, puesto que la existencia anterior de las espontaneidades en los límites preconscientes sería necesariamente una existencia *pasiva.*

Podemos entonces formular nuestra tesis: la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina en la existencia a cada instante sin que se pueda concebir nada *antes de ella.* De este modo cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación ex-nihilo. No un *arrancamiento* nuevo, sino una existencia nueva. Hay algo de angustiante para cada uno de nosotros cuando queremos alcanzar sobre el hecho esta creación inapresable de existencia de la que *nosotros* no somos los creadores. En este plano el hombre tiene la impresión de escaparse incesantemente, de desbordarse, de sorprenderse en una riqueza siempre inesperada; y una vez más se encarga al inconsciente de dar cuenta de ese sobrepasamiento del Yo

---

[78] Aquí Sartre hace alusión a los freudianos. 98

(Moi) por la conciencia. De hecho el Yo (Moi) no puede nada sobre esta espontaneidad, puesto que la voluntad *es un objeto que se constituye para y por esta espontaneidad.* La voluntad se dirige a los estados, a los sentimientos o a las cosas, pero no se vuelve jamás sobre la conciencia. Se comprende esto muy bien en algunos casos en que se ensaya *querer* una conciencia *(yo quiero* dormirme, no *quiero* pensar más en eso, etc.). En estos diferentes casos es preciso *por esencia* que la voluntad sea mantenida y conservada *por la conciencia radicalmente opuesta* a la que ella quería hacer nacer (si yo *quiero dormirme,* permanezco despierto, —si no quiero pensar en tal o cual acontecimiento, pienso *precisamente por eso* en él). Nos parece que esta espontaneidad monstruosa está en el origen de numerosas psicastenias. La conciencia se espanta de su propia espontaneidad porque la siente *más allá* de la libertad.[79] Esto se puede comprender claramente con un ejemplo de Janet.[80] Una muchacha casada tenía terror, en cuanto su marido la dejaba sola, de asomarse a la ventana y de interpelar a los transeúntes al modo de las prostitutas. Ni su pasado, ni su carácter, podrían servir de explicación a semejante temor. Lo que ocurría simplemente, era que una circunstancia sin

---

[79] Parece que en la época en que Sartre escribía el ensayo sobre el Ego (1934) aún no le daba al concepto de libertad la extensión que será la suya en *El Ser y la Nada.* En caso contrario, ¿cómo comprender una frase como la siguiente?: "La conciencia se espanta de su propia espontaneidad porque ella la siente más allá de la libertad". La libertad, aquí, se comprende por analogía con la responsabilidad y la voluntad, a las cuales ha sido hecha alusión, vale decir que ella está restringida a la esfera trascendente de la ética. En consecuencia Sartre puede ver en ella, según su expresión en este *Ensayo,* un "caso especial" en el interior del campo trascendental que constituyen las espontaneidades inmediatas. La libertad es a la espontaneidad lo que el Ego y lo psíquico en general son a la conciencia trascendental impersonal.
En *El Ser y la Nada,* libertad y espontaneidad se vuelven a juntar. La libertad deviene coextensiva a toda la conciencia. Por supuesto, la libertad es *tam-bién* un concepto ético —inclusive es el concepto fundador de la ética— en tanto que mi acto es su expresión. Pero el acto libre se funda en una libertad más salvaje que es la estructura misma de la conciencia en su pura transparencia. Más que un concepto la libertad es "la tela de mi ser", e¡la me atraviesa de parte a parte.
Cf. *El Ser y la Nada,* Cuarta parte, cap. I, "Ser y hacer: la libertad", Tomo III, p. 9 y sgtes.
[80] Este ejemplo está tomado de la obra de P. Janet, *Les névroses.*
Lo que dice Sartre aquí y lo que dice del inconsciente en general en su *Ensayo sobre el Ego,* permite medir la distancia que lo separa actualmente de sus posiciones en 1934, en lo que concierne al psicoanálisis. Es necesario subrayar la importancia de este cambio. La evolución es ya neta cuando publica su ensayo sobre *Baudelaire* (1947); hoy ha totalmente reconsiderado los problemas que plantean neurosis y psicosis, y no las explicaría de una manera tan simplista como en 1934. En particular estima infantil *su* antigua interpretación de la actitud neurótica de la "joven casada" atendida por Janet; ya no diría que "nada en su educación, en su pasado o en su carácter, puede servir de explicación", abandonaría así la noción de explicación por la de *comprensión dialéctica* que debe necesariamente realizarse a partir de ese pasado, esa educación y ese carácter.
Simone de Beauvoir en *La plenitud de la vida* da las razones que antaño tenía Sartre para rechazar el psicoanálisis, p. 24-25, y 140 y sgtes.

importancia (lectura, conversación, etc.) había determinado en ella lo que podría llamarse un vértigo de la posibilidad. Ella se encontraba monstruosamente libre y esta libertad vertiginosa se le aparecía en *ocasión* de ese gesto que tenía miedo de hacer. Pero este vértigo no es comprensible más que si *la conciencia se aparece repentinamente a sí misma como desbordando infinitamente en sus posibilidades al yo que de ordinario le sirve de unidad.*

Tal vez en efecto la función esencial del Ego es menos teórica que práctica. Hemos señalado en efecto que no estrecha la unidad de los fenómenos, que se limita a reflejar una unidad *ideal,* en tanto que la unidad concreta y real ha sido operada con anterioridad. Pero tal vez, su rol esencial sea enmascarar a la conciencia su propia espontaneidad.[81] Una descripción fenomenológica de la espontaneidad, en efecto, mostraría que ésta hace imposible toda distinción entre acción y pasión y toda concepción de una autonomía de la voluntad. Estas nociones carecen de significación fuera del plano donde toda actividad se da como emanando de una pasividad que ella trasciende, brevemente, sobre un plano donde el hombre se considere a la vez como sujeto y como objeto. Pero es por necesidad de esencia que no se puede distinguir entre espontaneidad voluntaria y espontaneidad involuntaria.

Todo ocurre pues como si la conciencia constituyese al Ego como una falsa representación de sí misma, como si ella, se hipnotizara sobre este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él, como si lo convirtiera en su salvaguardia y su ley: es gracias al Ego en efecto, que una distinción podrá efectuarse entre lo posible y lo real, entre la apariencia y el ser, entre lo querido y lo soportado.

Pero puede ocurrir que la conciencia se produzca repentinamente a sí misma sobre el plano reflexivo puro. No tal vez sin Ego, sino como escapando al Ego por todas partes, como dominándolo y sosteniéndolo fuera de ella por una creación continua. Sobre este plano no hay más distinción entre lo posible y lo real puesto que la apariencia es lo absoluto. No hay entonces más barreras, ni límites, ni nada que disimule la conciencia a sí misma. Entonces, la conciencia, apercibiendo lo que podría llamarse la fatalidad de su espontaneidad,[82] se angustia de pronto. Es esta angustia absoluta y sin remedio, este miedo de sí, que nos parece constitutivo de la conciencia pura y

[81] De allí la posibilidad ontológica de esas conductas de mala fe.

[82] Cf. *El Ser y la Nada,* T III, "Libertad y res-ponsabiidad", p. 181 y sgtes.: "...el hombre, por estar condenado a ser libre, lleva todo el peso del mundo sobre sus espaldas; es responsable del mundo y de sí mismo en cuanto manera de ser", p. 181-182.

el que da la clave del trastorno psicasténico del que hablábamos. Si el Yo del Yo pienso es estructura primera de la conciencia, esta angustia es imposible. Por el contrario, si se adopta nuestro punto de vista, no solamente tendremos una explicación coherente de ese trastorno sino también un motivo permanente para efectuar la reducción fenomenológica. Se sabe que Fink, en su artículo de los *Kantstudien,* confiesa no sin melancolía que mientras se permanezca en la actitud "natural" *no hay razón,* no hay "motivo" para practicar la *epojé.* En efecto, esta actitud natural es perfectamente coherente y no se podrá encontrarle esas contradicciones que, desde Platón, conducían al filósofo a hacer una conversión filosófica. Así la *epojé* aparece en la fenomenología de Hus-serl como un milagro. Husserl mismo en las *Meditaciones Cartesianas, hace* una alusión muy vaga a ciertos motivos psicológicos que conducirían a efectuar la reducción. Pero estos motivos no parecen nada suficientes y sobre todo la reducción no parece poder operarse más que al final de un largo estudio, aparece pues como una operación *sabia,* lo que le confiere una suerte de gratuidad. Por el contrario, si "la actitud natural" aparece enteramente como un esfuerzo que la conciencia hace para escaparse a sí misma proyectándose en el Yo (Moi) y absorbiéndose en él, y si este esfuerzo no queda nunca completamente recompensado, si basta un acto simple de reflexión para que la espontaneidad consciente se arranque bruscamente del Yo y se dé como independiente, la *epojé* no es más un milagro, no es más un método intelectual ni un procedimiento del sabio: es una angustia que se impone a nosotros y que nosotros no podemos evitar, es a la vez un acontecimiento puro de origen trascendental y un accidente siempre posible de nuestra vida cotidiana.

2°) Esta concepción del Ego nos parece la única refutación posible del solipcismo.[83] La refutación que Husserl presenta en *Formale und Traszendentale*

[83] Cf. *El Ser y la Nada,* Tomo II, "El escollo del solipsismo", p. 10, y en particular "Husserl, Hegel, Heidegger", p. 24, donde Sartre desarrolla y critica los ensayos de refutación del solipsismo expuestos por Husserl en su *Lógica formal y lógica trascendental* y en las *Meditaciones Cartesianas.* Sartre reconoce que la solución propuesta en el *Ensayo sobre la trascendencia del Ego* era insuficiente: "Tiempo atrás creí poder librarme del solipsismo refutando a Husserl la existencia de su *'Ego'* trascendental. Me parecía entonces que no quedaría nada en mi conciencia que fuera privilegiado con relación a los otros, ya que la vaciaba de su sujeto. Pero, de hecho, aunque sigo persuadido de que la hipótesis de un sujeto trascendental es inútil y nefasta, su abandono no permite avanzar un solo paso en el problema de la existencia del prójimo. Aunque fuera del *Ego* empírico no hubiera *ninguna otra cosa* que la conciencia de ese *Ego* —es decir, un campo trascendental sin sujeto— no sería menos cierto que mi afirmación del prójimo postula y reclama la existencia, más allá del mundo, de un campo trascendental semejante; y, por consiguiente, la única manera de liberarse del solipsismo sería, también aquí, probar que mi conciencia trascendental, en su ser mismo, se encuentra

Logik y en las *Meditaciones Cartesianas* no nos parece dar cuenta de cierto determinado e inteligente solipcismo. En tanto que el Yo permanezca una estructura de la conciencia, podrá ser siempre posible oponer la conciencia con su Yo a todos los otros existentes. Y finalmente soy Yo (Moi) el que produce ese mundo. Poco importa si ciertas capas de ese mundo necesitan por su naturaleza misma de una relación con los otros. Esta relación puede ser una simple cualidad del mundo que yo creo y no me obliga de ningún modo a aceptar la existencia real de los otros Yo.

Pero si el yo deviene un trascendente, participa de todas las vicisitudes del mundo. No es un absoluto, él no ha creado el universo, cae como los otros existentes bajo el golpe de la *epojé;* y desde que el Yo carece de posición privilegiada el solipcismo se hace impensable. En lugar de formularse, en efecto: "Sólo yo existo como absoluto", debería enunciarse: "Sólo la conciencia absoluta existe como absoluto", lo que evidentemente es un truismo. Mi Yo, en efecto, *no constituye una certeza mayor para la conciencia que el Yo de los otros hombres.* Es solamente más íntimo.

3°) Los teóricos de extrema izquierda a veces han reprochado a la fenomenología el ser un idealismo y de ahogar la realidad en la oleada de las ideas. Pero si el idealismo es la filosofía sin mal de Brunschvicg, si es una filosofía donde el esfuerzo de asimilación espiritual[84] no encuentra jamás resistencias exteriores, donde el sufrimiento, el hambre y la guerra se diluyen en un lento proceso de unificación de las ideas, nada sería más injusto que llamar idealistas a los fenomenólogos. Hace siglos, al contrario, que no se había sentido en la filosofía una corriente tan realista. Ellos han reco-locado al hombre en el mundo, le han devuelto el peso a todas sus angustias y a sus sufrimientos, a sus rebeliones también. Desgraciadamente, en tanto que el Yo siga siendo estructura de la conciencia absoluta, se podrá todavía reprochar a la fenomenología el ser una "doctrina-refugio", el colocar una parcela del hombre fuera del mundo desviando así la atención de los verdaderos problemas. Nos parece que este reproche no tendría más razón de ser, si se

---

afectada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo.
Así, por haber reducido el ser a una serie de significaciones, la única relación que Husserl ha podido establecer entre mi ser y el de los demás se encuentra en la relación del *conocimiento;* así pues no pudo liberarse, como tampoco Kant, del solipsismo", p. 27-28.
Es necesario referirse, para descartar definitivamente el solipsismo, a la intuición de Hegel que consiste en "hacerme depender del otro en mi ser", y radicalizarla. Sartre da sus conclusiones en Tomo II, p. 50 y sgtes.

[84] Es la "filosofía alimenticia" denunciada en el artículo sobre la intencionalidad.

hace del Yo (Moi) una existente rigurosamente contemporáneo del mundo y cuya existencia tenga las mismas características esenciales que el mundo. Siempre me ha parecido que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico no exige de ningún modo como fundamento esa absurdidad que es el materialismo metafísico.[85] No es necesario, en efecto, que el *objeto* preceda al *sujeto* para que los pseudo-valores espirituales se desvanezcan y para que la moral reencuentre sus bases en la realidad. Basta que el *Yo (Moi)* sea contemporáneo del Mundo y que la dualidad sujeto-objeto que es puramente lógica, desaparezca definitivamente de las preocupaciones filosóficas. El Mundo no ha creado al Yo (Moi), el Yo (Moi) no ha creado al Mundo: uno y otro son objetos para la conciencia absoluta, impersonal, y es por ella que ambos se encuentran ligados. Esta conciencia absoluta, desde el momento en que queda purificada del Yo, no tiene más nada que se parezca a un *sujeto,* tampoco es una recolección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia. Y la relación de interdependencia que establece entre el Yo (Moi) y el Mundo es suficiente para que el Yo (Moi) aparezca como en "peligro" delante del Mundo, para que el yo (Moi) (indirectamente y por intermedio de los estados) extraiga del Mundo todo su contenido. No es necesario otra cosa para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positiva".[86]

---

[85] Sartre hace la crítica de este materialismo absurdo en "Materialismo y revolución", en *La república del silencio,* Ed. Losada, 1965, p. 89 y sgtes.
[86] Numerosos artículos de *Situations I* a IV, los *Entretiens sur la politique,* y especialmente la *Crítica de la razón dialéctica,* testimonian la continuidad, en Sartre, de las preocupaciones éticas y políticas aquí fundadas fenomenológicamente.